ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Uppsala Studies in Social Ethics · 6

Kristina Nilsson

Etik och verklighetstolkning

En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar

SUMMARY: Ethics and World-View

A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward

UPPSALA 1980

Acta Universitatis Upsaliensis
Uppsala Studies in Social Ethics 6

Distributor: Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden

Kristina Nilsson

Etik och verklighetstolkning

En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etik

With a summary in english

Akademisk avhandling som för avläggande av teologie doktorsexamen vid universitetet i Uppsala kommer att offentligt försvaras på Dekansalen fredagen den 25 januari 1980 f.m.

Abstract: Nilsson, K., 1980. Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etik. (Ethics and World-View. A Comparative Analysis of the Ethic of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward). Acta Univ. Ups. Upps. Stud. in Social Ethics 6. 218 pp. Uppsala ISBN 91-554-0986-5.

The task of the thesis is to make a comparative analysis of the three different proposals of a humanely grounded system of ethics, which have been drawn up by Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward. A special effort has been made to show how the ethics of the different authors is based on an overall picture of reality and a view of man as it is presented in their writings.

Chapter I deals with the overall picture of reality and the view of man presented by Løgstrup, Niebuhr and Ward.

In *Chapter II*, the question of whether the ethics of Løgstrup, Niebuhr and Ward may be described as being teleological or deontological, as rule ethics or as act ethics is examined.

In *Chapter III*, the ethics of the three authors is analysed, starting with the question as to whether they advocate a purely theological or humanely grounded system of ethics and whether, in the latter case, they advocate a purely humane or a mixed theological system of ethics.

In *Chapter IV* the three authors' social ethics and their views of the relationship between individual ethics and social ethics are examined. Do they advocate a monistic or a dualistic thesis, as regards their views of this relationship?

Chapter V deals with meta-ethical problems.

K. Nilsson, Teologiska institutionen, Uppsala universitet, Box 511, S-751 20 Uppsala, Sweden.

ISBN 91-544-0986-5
ISSN 0346-6507
Uppsala 1980 218 pp.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548924_0025

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Uppsala Studies in Social Ethics · 6

Kristina Nilsson

Etik och verklighetstolkning

En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar

SUMMARY: Ethics and World-View
A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward

UPPSALA 1980

Distributor:
Almqvist & Wiksell International Stockholm/Sweden

Doktorsavhandling vid Uppsala universitet 1980

ISBN 91-554-0986-5
ISSN 0346-6507

© Kristina Nilsson

Abstract: Nilsson, K., 1980. Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar. (Ethics and World-View. A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reihold Niebuhr and Keith Ward.) *Acta Univ. Ups. Upps. Stud. in Social Ethics 6*. 218 pp. Uppsala. ISBN 91-554-0986-5.

The task of the thesis is to make a comparative analysis of the three different proposals of a humanely grounded system of ethics, which have been drawn up by Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward. A special effort has been made to show how the ethics of the different authors is based on an overall picture of reality and a view of man as it is presented in their writings.

Chapter I deals with the overall picture of reality and the view of man presented by Løgstrup, Niebuhr and Ward.

In *chapter II*, the question of whether the ethics of Løgstrup, Niebuhr and Ward may be described as being teleological or deontological, as rule ethics or as act ethics is examined.

In *chapter III*, the ethics of the three authors is analysed, starting with the question as to whether they advocate a purely theological or a humanely grounded system of ethics and whether, in the latter case, they advocate a purely humane or a mixed theological system of ethics.

In *chapter IV* the three authors' social ethics and their views of the relationship between individual ethics and social ethics are examined. Do they advocate a monistic or a dualistic thesis, as regards their views of this relationship?

Chapter V deals with meta-ethical problems.

K. Nilsson, Teologiska institutionen, Uppsala universitet, Box 511, S-751 20 Uppsala, Sweden

Distributor: Almqvist & Wiksell International, S-111 20 Stockholm, Sweden

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Printed in Sweden 1980
LiberTryck Stockholm 1980 912469

Ett tack till:
Ragnar Holte, som har varit min handledare, för hjälp, stöd och uppmuntran under arbetets gång.

Carl-Henric Grenholm, Ulf Görman, Anders Jeffner, Göran Lantz och *Birgitta Paget* för många värdefulla uppslag och påpekanden.

Övriga deltagare i högre seminariet i etik vid teologiska fakulteten, Uppsala universitet, för stimulerande diskussioner och konstruktiv kritik.

Innehåll

Inledning 13

Biografiska notiser 14 — Urvalet av arbeten ur Løgstrups, Niebuhrs och Wards författarskap 15 — Sekundärlitteraturen 16

Kapitel I Totalbild av verkligheten. Människobild 19

Termerna totalbild av verkligheten och människobild 19 — Totalbild av verkligheten, människobild och etik 19

1 Totalbild av verkligheten och människobild hos Løgstrup 20

Skapelsetankens livsförståelse 20 — De suveräna livsyttringarna 22 — Gott och ont i tillvaron 23 — De suveräna livsyttringarna: en metafysisk storhet i Løgstrups totalbild av verkligheten 24 — En dubbel metafysisk teori 25 — Nihilismens livsförståelse 27 — Løgstrups arbetsmetod: Den fenomenologiska analysen 28 — Den singulära situationen 29 — De suveräna livsyttringarna: de äkta uttrycken för mänskligt liv 31 — Løgstrups avståndstagande från "vulgärpsykologiens mytiska uppfattning om själslivet" 31 — Individen som fungerande helhet 32 — Den interpersonella relationens betydelse 33 — Förmedlat och oförmedlat förhållande mellan människor 33 — Hotet mot människolivets godhet 34 — Egoism och synd 35 — Människan som skapande individ 35 — Människan som Guds medarbetare och som "Imago Dei" 37

2 Totalbild av verkligheten och människobild hos Niebuhr..... 38

De grundläggande begreppen 38 — Niebuhrs tänkande hör hemma i en idealistisk tradition 41 — Historiebegreppet 41 — Gott och ont i tillvaron 42 — Historiens slut och människolivets fullkomning i evigheten 45 — Människan som självständig och unik individ 47 — Människans livsångest 48 — Människan som syndare 48 — Människan som Guds avbild 51 — Kritiska synpunkter 51

3 Totalbild av verkligheten och människobild hos Ward 54

Gudsbegreppet 54 — Individens gudsupplevelse och de olika religionerna

57 — Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna 60 — Wards tänkande hör hemma i en idealistisk tradition 64 — Människan som ansvarig individ och som syndare 65 — Människan som unik individ 67 — Människans självförverkligande 69 — Sammanfattning och kritiska synpunkter 70

4 Jämförelse *73*

Arbetsmetoden 73 — Den ideologiska bakgrunden 77 — Det grundläggande sättet att uppfatta tillvaron som helhet och den grundläggande livsattityden 78 — Gudskunskapen 79 — Gott och ont i tillvaron 82 — Människans särställning i tillvaron, hennes värdighet och ansvar 82 — Människan som syndare 83 — Människan som Guds avbild. Individens självförverkligande 84 — Kritiska synpunkter 85 — Etikens förankring i totalbilden av verkligheten och människobilden 86

Kapitel II Teleologisk etik — deontologisk etik. Regeletik — handlingsetik 89

Termerna teleologisk etik — deontologisk etik, regeletik — handlingsetik 89

1 Løgstrups etik *89*

Den etiska fordran 89 — Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna 91 — De moraliska reglerna 92 — De sociala normernas föränderlighet och kärleksbudets ständiga giltighet 93 — Løgstrup företräder en typ av handlingsetik 94 — Løgstrup företräder en form av deontologisk etik 94

2 Niebuhrs etik *95*

Kärleksidealet 95 — Kärleksbudet och pliktupplevelsen 96 — Kärleksbudet och dess approximationer 97 — Niebuhr får betecknas som företrädare för en deontologisk etik 99 — Niebuhr har framställt en egenartad form av regeletik 102 — Det moraliska livet och dess olika nivåer 104

3 Wards etik *106*

Moralens faktum 106 — Den självutgivande kärleken och de olika vär-

dena 107 — Moralisk insikt och praktisk klokhet 108 — Ward företräder en form av deontologisk etik 108 — Wards etik får betecknas som en modifierad regeletik 109 — Individens plikttrohet och trohet mot sig själv 112

4 Jämförelse *113*

Løgstrup, Niebuhr och Ward företräder alla en typ av deontologisk etik 113 — Det rätta handlandet och dess goda konsekvenser 113 — Plikttrohet och självförverkligande 114 — Regeletik—handlingsetik 115 — Reglernas destruktiva roll i det moraliska livet 116 — Kärleksbudet 117 — Moralisk insikt och personligt engagemang 118 — Den fullkomliga människan och pliktupplevelsen 119

Kapitel III Strängt teologisk etik — humant förankrad etik 122

Termerna strängt teologisk etik—humant förankrad etik, strängt human etik—teologisk påbyggnadsetik. 122

1 Løgstrups etik *122*

Løgstrup företräder en strängt human etik 122 — Jesus som moralisk och religiös auktoritet 123 — Løgstrup kritiserar skarpt varje försök att uppställa en speciell kristen etik 124 — Den kristna trons betydelse för människans moraliska liv 125 — Etik och livsåskådning 126 — Kritiska synpunkter 127

2 Niebuhrs etik *127*

Människans strävan att förstå och förändra sina livsvillkor och Guds självuppenbarelse 127 — Människans moraliska strävan och det uppenbarade kärleksidealet 128 — Niebuhr företräder en humant förankrad etik, som även kan betecknas som en teologisk påbyggnadsetik 130 — Den kristna trons betydelse för moralens förverkligande 130

3 Wards etik *132*

Ward vill beteckna sig själv som företrädare för en kristen etik och kräver att en etisk teori skall kunna uppvisa fem karaktäristiska drag för att

kunna benämnas en kristen etik 132 — Bibelns och den kristna troslärans betydelse för utformningen av den etiska teorin 134 — Ward får karaktäriseras som företrädare för en humant förankrad etik och med en närmare precisering som företrädare för en teologisk påbyggnadsetik 136 — En kritisk granskning av Wards sätt att använda termen "kristen etik" 137

4 Jämförelse *139*

Strängt human etik—teologisk påbyggnadsetik 139 — Bruket av termen "kristen etik" hos Løgstrup, Niebuhr och Ward 139 — De olika författarnas situation i en diskussion i moralfrågor mellan företrädare för olika tros- och livsåskådningar 140 — Jesus som religiös och moralisk auktoritet 142 — Den kristna trons betydelse för moralens förverkligande 144

Kapital IV Individualetik — socialetik 146

Termerna individualetik—socialetik 146 Förhållandet individualetik—socialetik 146 — Kapitlets syfte och innehåll 146

1 Løgstrups etik *146*

Problemet socialetik—individualetik i Løgstrups författarskap 146 — Kärleksbudets relevans för socialetiken 147 — Kärleksbudets betydelse för individen som privatperson och som samhällsvarelse 148 — Idealbildningens villkor 149 — Personlig makt—delegerad makt 150 — Den delegerade maktens villkor 150 — Det demokratiska samhällssystemet 151 — Løgstrups syn på förhållandet individualetik—socialetik kan betecknas som en modifierad monism 153

2 Niebuhrs etik *154*

Socialetiken är underordnad individualetiken 154 — Bakgrunden till Niebuhrs pessimism beträffande socialetikens möjligheter att komma i nivå med individualetiken 155 — Kärleksbudets relevans för socialetiken 156 — Kärleksidealet—broderskapsidealet 157 — De moraliska reglerna och samhällets lagstiftning 158 — Samhällsstrukturerna och maktfördelningens problematik 159 — Det demokratiska samhället 159 — Niebuhrs samhällsideal 160 — Socialetiken ger utrymme för resonemang av teleologisk typ 160 — Niebuhr företräder en modifierad monism i synen på förhållandet individualetik—socialetik 162 — Kärleks- och broderskapsidealets fulla förverkligande 163

3 Wards etik *164*

Ward sysselsätter sig inte närmare med socialetiska frågor 164 — Olika typer av plikter 164 — Wards lära om kallelsen 166 — Ward skulle kunna tänkas företräda en modifierad monistisk tes i synen på förhållandet individualetik—socialetik 167

4 Jämförelse *168*

Løgstrups, Niebuhrs och Wards arbeten erbjuder ett mycket ojämnt material, då det gäller att göra en jämförelse av deras socialetiska resonemang och deras syn på förhållandet individualetik—socialetik 168 — Løgstrup, Niebuhr och Ward har ett i grunden likartat sätt att se på förhållandet individualetik—socialetik 169 — Socialetiken som underordnad individualetiken 169 — Synen på förhållandet individualetik—socialetik och synen på tillvaron och människolivet som helhet 169 — Individualetik—socialetik. Deontologisk etik—teleologisk etik 171 — Individens speciella uppgift i samhället och hans utveckling som moralisk individ 171

Kapitel V Den metaetiska teorin 173

1 Løgstrups metaetiska teori *176*

Løgstrups kritik av Moore 173 — Løgstrups kritik av Moore och hans kritik av "vetenskapens ontologiska reduktion" 174 — En sammanfattning och precisering av innebörden i Løgstrups kritik av Moores värdeobjektivism och en karaktäristik av Løgstrups egen metaetiska teori 175 — Løgstrups metaetiska teori går fri från den kritik, som brukar riktas mot intuitionistiska teorier 175

2 Niebuhrs metaetiska teori. *176*

3 Wards metaetiska teori *178*

Ward har utarbetat och argumenterat för en metaetisk teori av objektivistisk typ 178 — Wards argumentation för en objektivistisk metaetisk teori 179 — Wards bemötande av den kritik, som brukar riktas mot metaetiska teorier av den typ han företräder 181

4 Jämförelse *182*

Intresset för metaetiska problemställningar och metaetisk teoribildning varierar påtagligt mellan de olika författarna 182 — En jämförelse mellan Løgstrups och Wards speciella varianter av en kognitiv icke-översättbarhetsteori 183 — Vilka etiska termer och satser skall anses vara de verkligt intressanta? 185

Avslutning 188

1 Humant förankrad etik *188*

En gemensam huvudinriktning hos Løgstrup, Niebuhr och Ward är att ge etiken en human förankring 188 — Kan den gemensamma huvudinriktningen hos Løgstrup, Niebuhr och Ward sägas vara en fruktbar väg för en inriktning av en kristen etik? 189

2 Etik och verklighetstolkning *192*

Løgstrup, Niebuhr och Ward vill alla markera etikens förankring i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild 192 — Totalbild av verkligheten, människobild och kristen tro 192 — Den moraliska kunskapen och kunskapen om verklighetens och människolivets allmänna struktur 195

3 Etik och kristen tro *196*

Individens moraliska kunskap och bibelns moraliska undervisning 197 — Moralens förverkligande 199 — Nya Testamentets kärleksideal 200

Summary *203*

Källor och litteratur *216*

Förkortningar *217*

Inledning

Bland kristna etiker och teologer går en viktig skiljelinje mellan dem som menar, att människan inte kan veta vad som är rätt och gott utan att omfatta bibelns religiösa och moraliska undervisning, och dem som menar, att människan åtminstone till dels kan veta vad som är rätt och gott oberoende av om hon omfattar denna undervisning eller ej. De förra brukar betecknas som företrädare för en strängt teologisk etik, de senare som företrädare för en humant förankrad etik.

Inom svensk universitetsteologi har man under senare år såväl i Uppsala som i Lund arbetat med frågan om etikens humana förankring. I denna framställning kommer vi att ansluta oss till uppfattningen att man bör söka ge etiken en allmän human förankring och redovisa argument för denna ståndpunkt.[1]

Det har mot denna bakgrund förefallit intressant och meningsfullt att ta upp några försök att utforma en humant förankrad etik till granskning och jämförelse, för att därmed också indirekt ge ett bidrag till den pågående diskussionen inom den teologiska etiken inte minst i vårt land.

Valet av företrädare för en humant förankrad etik har fallit på Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr och Keith Ward. De är tre modärna etiker och teologer vilka har sin bakgrund i skilda miljöer både rent geografiskt, allmänkulturellt och konfessionellt sett. De kan alla betraktas som självständiga och i viss mån nyskapande tänkare och inte endast som representanter för en bestämd idéströmning eller skolbildning.

Syftet med denna avhandling är en jämförande analys av Løgstrups, Niebuhrs och Wards etiska åskådningar. En särskild poäng med arbetet är att söka påvisa hur respektive författares etik grundas i hans totalbild av verkligheten och hans människobild och att företa en grundläggande jämförelse mellan tankesystemen redan här.[2] Detta förefaller dess mer angeläget som både Løgstrup, Niebuhr och Ward själva är måna om att sätta in sina etiska och moralfilosofiska teorier och resonemang i ett vidare sammanhang. De vill inte endast ge en beskrivning av moralens rätta natur och innehåll i sig utan också en beskrivning av dess adekvata roll och funktion i människolivet och tillvaron överhuvudtaget.

[1] Se framställningen under rubriken "Kan den gemensamma huvudinriktningen hos Løgstrup, Niebuhr och Ward sägas vara en fruktbar väg för en inriktning av en kristen etik?" i det avslutande avsnittet.

[2] Termerna "totalbild av verkligheten" och "människobild" definieras i inledningen till kap. I.

Framställningen kommer i det följande att disponeras så att det först ges några kortfattade biografiska notiser om de olika författarna, en presentation av de arbeten av dem, vilka kommer att tas upp till behandling, och en kort översikt över sekundärlitteraturen.

Första kapitlet behandlar totalbilden av verkligheten och människobilden hos Løgstrup, Niebuhr och Ward med särskild hänsyn tagen till de resonemang, som blir väsentliga för förståelsen av deras etik.

I kapitel II—IV behandlas de normativa etiska teorierna ur skilda aspekter.

Kapitel V tar upp metaetiska problemställningar.

I ett avslutande avsnitt ges en sammanfattning av några huvudlinjer i framställningen om Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik under rubrikerna "Humant förankrad etik", "Etik och verklighetstolkning" och "Etik och kristen tro".

Varje enskilt kapitel disponeras så att den grundläggande terminologi, som kommer till användning vid utredningen och analysen i kapitlet i fråga, först presenteras. Därefter presenteras och analyseras materialet från Løgstrup, Niebuhr och Ward — varje författare behandlad för sig. Och till sist görs själva jämförelsen.

Biografiska notiser

Knud E. Løgstrup är född 1905. Efter att ha avlagt teologisk ämbetsexamen vid Københavns universitet 1930 studerade han teologi och filosofi i Tyskland fram till 1935 för att 1936 tillträda en tjänst som sognepræst på Fyn. 1943 disputerade han för teologie doktorsgraden vid Københavns universitet över avhandlingen"Den erkendelseteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien" (1942) och blev samma år professor i teologi — med religionsfilosofi och etik som huvudämnen — vid Århus universitet. Han har spelat en central roll i den danska kulturdebatten under de senaste decennierna och invaldes 1961 i Det danske akademi.[3]

Reinhold Niebuhr föddes i Wright City, Missouri 1892. Familjen tillhörde Evangelical Synod, ett litet lutherskt samfund, vilket under 30-talet gick samman med ett calvinistiskt och under 50-talet med ett kongregationalistiskt samfund till United Church of Christ. Efter studier vid Eden Theological Seminary, Saint Louis och vid Yale-universitetet blev han Master of Arts i New Haven 1915. Samma år tillträdde han en prästtjänst

[3] Ang. Løgstrups biografiska data: se bl.a. Kraks blå bog, 1970 sid. 872.

i Bethel Evangelical Church i Detroit. 1928 återvände han till det akademiska livet och var från detta år fram till 1960 knuten till Union Theological Seminary, New York. Då han 1939 uppehöll "the Gifford Lectureship" vid Edinburghuniversitetet höll han de föreläsningar, som skulle bilda underlag till "The Nature and Destiny of Man" (Del I 1941, Del II 1943), ett av hans mest betydelsefulla verk. Niebuhr förenade sin verksamhet som akademisk lärare och teolog med ett starkt engagemang i sociala och politiska frågor. Han gjorde även betydelsefulla insatser för Kyrkornas Världsråd. Han avled 1971.[4]

Keith Ward är född den 22 augusti 1938. Han har avlagt grundexamen i filosofi vid University of Wales och i teologi i Oxford. Han har undervisat i logik och moralfilosofi vid Glasgow University och St. Andrews University samt vid King's College, London. 1972 prästvigdes han för Church of England och han har även fungerat som församlingspräst i London under en tid av fyra år. För närvarande undervisar han i filosofi och teologi i Cambridge, där han även innehar tjänst som Dean and Chaplain vid Trinity Hall.[5]

Urvalet av arbeten ur Løgstrups, Niebuhrs och Wards författarskap

Løgstrup och Niebuhr får båda sägas vara mycket produktiva författare, vilka förutom att de har publicerat en rad arbeten som hör hemma inom den teologiska och filosofiska facklitteraturen även har varit livligt engagerade i den allmänna kulturdebatten och här kommit till tals i artiklar och uppsatser i olika tidningar och tidskrifter. Även Ward har sedan 1968, då han utgav "Fifty Key-Words in Philosophy", hunnit publicera en rad teologiska och filosofiska arbeten.

I en framställning av denna typ blir det givetvis omöjligt att utgå från och ta hänsyn till de tre författarnas samlade produktion. Framställningen får baseras på ett urval ur deras författarskap, så att några viktiga och representativa arbeten av varje författare tas upp till behandling.

Vad gäller Løgstrup har det förefallit naturligt att utgå från hans mest kända och spridda arbete "Den etiske fordring" (1956) och från boken "Kunst og etik" (1961), där Løgstrup för diskussionen från det tidigare arbetet vidare och även bemöter kritik som riktats mot detta. Två uppsatser, "Tydning og preception" (1963) och "Etiske begreber og problemer" (1971), har också tagits upp till behandling främst därför att de belyser och

[4] Ang. Niebuhrs biografiska data: se bl.a. The Legacy of Reinhold Niebuhr, Edited by Nathan A. Scott Jr. sid. IX—XXIV.
[5] Uppgifterna har erhållits från Keith Ward.

kompletterar Løgstrups ståndpunkt i metaetiska respektive socialetiska frågor. I det inledande kapitlet om totalbilden av verkligheten och människobilden görs också ett par hänvisningar till hans doktorsavhandling "Den erkendelseteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien" (1942).

Beträffande Niebuhr har det likaledes verkat naturligt att utgå från vad som har betecknats som hans magnum opus "The Nature and Destiny of Man", vol. 1 och 2 (1941 och 1943). Detta har kompletterats med ett arbete, där han ger en samlad framställning av sin etiska åskådning: "An Interpretation of Christian Ethics" (1935). I avsnittet om Niebuhrs socialetik hänvisas också till ett tidigare verk, som blivit mycket uppmärksammat och omdiskuterat: "Moral Man and Immoral Society" (1932).

Angående Ward, slutligen, har valet fallit på "Ethics and Christianity" (1970), ett rätt omfattande och utförligt arbete, vilket får sägas vara det mest bekanta av hans arbeten och det som har gjort honom uppmärksammad som etiker och moralfilosof. Detta har kompletterats med boken "The Concept of God" (1974), i vilken Ward för vissa resonemang från "Ethics and Christianity" vidare och där det också klarare framgår hur han vill förankra sin etik i en totalbild av verkligheten och en människobild. Några hänvisningar har också gjorts till ett senare och till omfånget rätt blygsamt arbete av Ward "The Divine Image" (1976). Detta arbete kan huvudsakligen sägas utgöra en mer överskådlig och kortfattad — och för den icke filosofiskt skolade läsaren mer lättillgänglig — framställning av den etiska åskådning, som har presenterats i hans två tidigare böcker. Vi har dock noterat några punkter, där arbetet förefaller att komplettera eller precisera de tidigare framställningarna.

Sekundärlitteraturen

De tre forskarna Løgstrup, Niebuhr och Ward har i mycket olika grad varit föremål för analys och diskussion av andra forskare.

Då Løgstrup mest skrivit på danska har han därmed också mest påverkat diskussionen i Norden. Han är dock även känd på kontinenten och hans arbete "Den etiske fordring" är översatt till tyska.

Vad gäller Løgstrup är L-O Armgards "Antropologi" ett viktigt arbete. Författaren skriver i inledningen till sin avhandling, att han vill ge "en immanent systematisk framställning av Løgstrups författarskap med speciell inriktning på att blottlägga och klargöra den häri föreliggande antropologien".[6]

Det är fråga om en "immanent framställning". Den syftar alltså inte till

[6] Armgard, Antropologi sid. 12.

att konfrontera Løgstrups författarskap med annat författarskap eller till att belysa detta ur ett idéhistoriskt perspektiv. Inte heller syftar den till att belysa Løgstrups egen utveckling som teolog och etiker.

Något försök till kritisk värdering av Løgstrups författarskap görs inte heller. Den terminologi som tas i bruk vid utredningen och analysen ansluter sig mycket nära till Løgstrups eget språkbruk, varför Armgards framställning av de centrala tankegångarna hos Løgstrup överhuvudtaget kommer att ansluta sig mycket nära till dennes egen framställning. Notapparaten är innehållsrik med långa citat ur Løgstrups egna skrifter.

I denna framställning som är kritiskt analyserande och som har till syfte att konfrontera Løgstrups tänkande med två andra teologers och etikers görs ibland hänvisningar till Armgards arbete (framför allt i kapitel I, som behandlar totalbilden av verkligheten och människobilden).

För det första har det verkat rimligt och praktiskt att överta några termer och uttryck från Armgard (där han skapat fram en bestämd terminologi på grundval av Løgstrups eget språkbruk). För det andra har det i ett arbete av denna typ endast varit möjligt att ta upp några få representativa verk av Løgstrup till behandling. Armgard utgår däremot från Løgstrups samlade författarskap (fram till 1970). Så har det ibland förefallit lämpligt att hänvisa till Armgard, där vår tolkning av Løgstrup sammanfaller med dennes, men där han utgår från ett bredare textmaterial och tillhandahåller belysande citat ur sådana skrifter av Løgstrup som inte behandlas i denna framställning. Slutligen har Armgards forskningsresultat åberopats när det gällt ett par synpunkter och tankegångar hos Løgstrup, vilka omnämns mycket kortfattat och inte spelar någon större roll i framställningen (och där det heller inte har funnits någon synbar anledning att ifrågasätta Armgards resultat).

Här kan även omnämnas, att N.H. Søe har behandlat Løgstrups författarskap i sitt arbete "Dansk teologi siden 1900". Løgstrup kritiseras där utifrån en ståndpunkt som kan betecknas som barthiansk.

Niebuhr är den av de tre författarna som har övat det mest omfattande och djupgående inflytandet på den internationella teologiska etiken och i den ekumeniska debatten. Sekundärlitteraturen är här också rätt omfattande, samtidigt som den får sägas vara av rätt skiftande karaktär och kvalitet.

Man kan omnämna G. Harlands verk "The Thought of Reinhold Niebuhr". Bokens första del behandlar Niebuhr som etiker och teolog med tonvikt på hur han ser på förhållandet kärlek—lag (love—law). Dess andra del tar upp Niebuhrs politiska och ekonomiska tänkande. Här redogörs även för Niebuhrs ställningstagande i en rad konkreta frågor och för hans inlägg i den dåtida samhällsdebatten.

Harland söker varken teckna den idéhistoriska bakgrunden till Niebuhrs författarskap eller belysa Niebuhrs egen utveckling. Hans språkbruk ansluter sig nära till Niebuhrs eget. I viss utsträckning konfronterar han Niebuhrs författarskap med andra teologers och etikers. Framställningen har dock snarare karaktären av ett försvar för Niebuhr än av en kritisk granskning av hans tänkande.

I samlingsverket "The Legacy of Reinhold Niebuhr", edited by Nathan A. Scott, Jr., vilket också förtjänar att särskilt beaktas, finns förutom en kortfattad biografi över Niebuhr en rad intressanta uppsatser av olika forskare. Här kan nämnas Langdon Gilkey's "Reinhold Niebuhr's Theology of History", Franklin I. Gamwell's "Reinhold Niebuhr's Theistic Ethic" (där författaren kommer med kritiska synpunkter på Niebuhrs lära om kärleken som "sacrificial love" och "mutual love") och Roger L. Shinn's "Realism, Radicalism, and Eschatology in Reinhold Niebuhr: A Reassessment".

Inom svenskt område har Niebuhrs författarskap behandlats och konfronterats med andra amerikanska teologers i G. Hammars "Christian Realism in Contemporary American Theology" och i L. Molins "Hearts and Structures"[7].

I C-H Grenholms arbete "Christian Social Ethics in a Revolutionary Age" finns ett avsnitt om Niebuhrs etik. Grenholm använder sig delvis av samma analysspråk som tas i bruk i denna framställning — men resultaten av hans analys blir delvis andra än dem som kommer att presenteras här.[8]

I "The Legacy of Reinhold Niebuhr" finns en förteckning över den viktigaste sekundärlitteraturen till Niebuhr.

Då Keith Ward är den yngste av de tre författarna har han ännu inte blivit föremål för någon mer utförlig diskussion och analys av andra forskare.

[7] I Molins arbete finns även ett kortare avsnitt om Løgstrups författarskap, där det ges några kritiska synpunkter på detta.

[8] Såväl Løgstrups som Niebuhrs etik blir föremål för en kort analys i Holte — Hof — Jeffner — Hemberg, Etiska problem.

Kapitel I Totalbild av verkligheten. Människobild

Termerna totalbild av verkligheten och människobild

Med "totalbild av verkligheten" menas här en helhetssyn på tillvaron, där de olika empiriska fakta och mänskliga erfarenheterna placeras in i ett övergripande mönster och därigenom eventuellt ställs i relation till en utomempirisk verklighet.

Man kan utgå ifrån, att en sådan helhetsbild av verkligheten i sig inte slutgiltigt kan bevisas vara riktig på vetenskaplig väg men att dess hållbarhet delvis kan prövas därigenom, att man ger akt på hur pass klart och konsekvent den kan belysa och foga samman de enskilda fakta och hur pass stora möjligheter den har att inom sin ram kunna infoga nya erfarenheter och vetenskapliga rön.

Med "människobild" menas här en uppfattning av människan, vilken innehåller följande tre komponenter:

1. En strukturering av enskilda fakta och erfarenheter till en helhetsbild.
2. Vissa antaganden om människan, vilka inte är helt empiriskt verifierbara men heller inte helt saknar empiriskt stöd.
3. Värderingar. Man söker fastställa vad som är genuint och äkta mänskligt, ett sant mänskligt beteende och sätt att reagera.

Totalbild av verkligheten, människobild och etik

Då denna utredning om Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik inleds med ett rätt omfattande kapitel om den totalbild av verkligheten och den människobild som framställs i deras skrifter, är syftet först och främst att visa på hur en etik kan komma att uppfattas som adekvat och acceptabel därigenom att den placeras in i kontexten av en viss verklighets- och människouppfattning och hur de olika författarna själva vill argumentera för sin etik på detta sätt.

Syftet är emellertid också att visa på hur en etik kan vara förankrad i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild därigenom att redan denna totalbild av verkligheten och människolivet kan sägas rymma vissa normativa och värderande moment.

För att belysa hur etiken på dessa två sätt kan vara förankrad i totalbilden av verkligheten och människobilden kan man uppställa följande frågor:

1. Vilka förhållanden i tillvaron anses vara av avgörande betydelse för att

man överhuvudtaget skall kunna lägga moraliska aspekter på en människas liv och handlande?
2. Vad beskrivs som det äkta och genuint mänskliga och vilka aspekter på människan anses särskilt betydelsefulla när det gäller att förstå och bedöma henne just som moralisk individ?

Då det här talas om etikens förankring i en viss totalbild av verkligheten och människolivet avses då inte endast att det kan finnas ett visst psykologiskt samband mellan accepterandet av en viss verklighets- och människouppfattning och accepterandet av en viss etik utan också att etiken kan stå i ett slags logiskt beroendeförhållande till totalbilden av verkligheten och människobilden.

Då de tre etikerna själva uppenbarligen lägger stor vikt vid synpunkten, att den etik de framställer kan verka acceptabel och övertygande emedan den totalbild av verkligheten och människolivet som de skisserar upp som etikens kontext i sig bör framstå som acceptabel, har det förefallit rimligt att söka göra en någorlunda fyllig och nyanserad framställning om deras verklighets- och människouppfattning, även om tonvikten kommer att läggas vid de resonemang som blir av avgörande betydelse för förståelsen av deras etik.

I slutet av kapitlet kommer särskilt att påvisas hur Løgstrup, Niebuhr och Ward vill besvara de två frågor som uppställts ovan för att belysa hur etiken kan vara förankrad i totalbilden av verkligheten och människobilden.

1 Totalbild av verkligheten och människobild hos Løgstrup

Skapelsetankens livsförståelse

Redan i sin doktorsavhandling (Den erkendelseteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien, 1942) tar Løgstrup upp det ämne, som sedan kommer att sysselsätta honom genom hela hans författarskap: han vill visa på och plädera för en bestämd "livsförståelse", ett bestämt sätt att se på och förhålla sig till livet och tillvaron.

Denna livsförståelse innebär för det första, att man menar att människolivet i sig är av en bestämd beskaffenhet och struktur, redan innan individen själv har tagit ställning till det. — "Livet er noget bestemt, før og uanset den Skikkelse det vinder i Kulturen", "et i sig selv endegyldigt og oforanderligt Liv".[1]

[1] Løgstrup, EK sid. 89, 112.

Vidare innebär den att man, då man bejakar att det förhåller sig så, ser sitt liv som en gåva, en god gåva som man tar emot i tillit och tacksamhet.[2]

För Løgstrup går alltså omfattandet av ett visst synsätt på tillvaron och omfattandet av en viss livsattityd självklart i ett. Båda aspekterna finns med då han talar om individens "livsförståelse".

Løgstrup beskriver också denna livssyn och livshållning som en religiös inställning. — "Spørgsmaalet om, hvad Menneskelivet er i sig selv. . . er et Spørgsmaal i Gudstro" förklarar han.[3] Att se livet som "noget bestemt" är att se det som ett skapat liv. Att tillitsfullt ta emot livet som en gåva är att erkänna gåvans givare, att visa tillit gentemot Skaparen.

Så talar också L.O. Armgard i sin avhandling "Antropologi" med stöd av Løgstrups eget språkbruk om hur denne vill göra sig till förespråkare för en "skapelsetankens livsförståelse".[4]

En intrikat fråga, som inte blir utredd hos Løgstrup — och inte heller hos Armgard — är den huruvida Løgstrup menar att en person som ansluter sig till den livsförståelse han vill rekommendera nödvändigtvis måste vara teist.

Klart är att man hos Løgstrup återfinner läran om ett slags naturlig gudskunskap och att han visar på sambandet mellan omfattandet av den livsförståelse han förespråkar och möjligheten att erhålla och äga sådan gudskunskap.[5] Rent principiellt tycks det dock inte möta några hinder att tänka sig, att en person både vill bejaka att människolivet i sig är av en viss beskaffenhet och struktur och att man bör ta emot det som en gåva i en känsla av vördnad och tacksamhet, men ändå ställer sig skeptisk eller avvisande mot tanken att det existerar ett högsta väsen, en gud.

Man bör kanske ändå tolka Løgstrup så, att han är väl medveten om detta förhållande och att han menar att den livsförståelse han förespråkar normalt är förbunden med en gudstro, men att han också ställer sig öppen för att samarbeta med agnostiker och ateister i pläderandet för denna livsförståelse.

I vart fall kan man konstatera att Løgstrup själv framställer sin lära om att människolivet har sin givna struktur och sätt att fungera och att individen bör ta emot det som en god gåva mot bakgrunden av antagandet att det finns en gud och skapare, men att denna lära i sig inte tycks kräva att man gör ett sådant antagande.

I den fortsatta framställningen kommer den term som Armgard använder sig av, "skapelsetankens livsförståelse" att tas i bruk, emedan Løgs-

[2] Løgstrup, EK sid. 90, EF sid. 134—136.
[3] Løgstrup, EK sid 90, 107.
[4] Armgard, Antropologi sid. 15, 64—66.
[5] Jfr. avsnittet "En dubbel metafysisk teori" nedan.

trup själv inte tillhandahåller någon speciell och lätthanterlig term. Den anmärkningen måste dock göras, att detta uttryck här används enbart för att beteckna den livssyn och livsattityd, som innebär att man menar att människolivet i sig är av en viss bestämd struktur och beskaffenhet och att man är beredd att ta emot det som en god gåva. (Vad Løgstrup mer precist förstår med att människolivet är "noget bestemt", har sitt givna, goda och fullkomliga sätt att fungera kommer att utredas närmare i avsnittet nedan). Hos Armgard har det uppenbarligen en något vidare innebörd. Så tar han upp en i sig rätt dunkel och svårbegriplig lära hos Løgstrup, den att alla negativa och destruktiva fenomen i tillvaron, allt som överhuvudtaget kan verka frånstötande och skrämmande på individen, förorsaka honom lidande och plåga (som exempelvis naturkatastrofer, sjukdomar, olyckshändelser och dödsfall) måste ses som ett slags sekundära fenomen, något som måste förnekas och "tänkas bort", om man skall få en riktig bild av verkligheten och den tillvaro i vilken man lever. Han utlägger saken så, att omfattandet av skapelsetankens livsförståelse bland annat också innebär accepterandet av en sådan lära och ett sådant synsätt.[6] Tydligen menar han också, att den som kan sägas ansluta sig till skapelsetankens livsförståelse ansluter sig till uppfattningen att det finns en skapare.

De suveräna livsyttringarna

Resonemanget att människolivet redan i sig självt är av en viss beskaffenhet och har sitt eget skapelsegivna sätt att fungera utvecklar Løgstrup närmare i sin lära om de "suveräna livsyttringarna".[7] Han har dock inte heller här någon konsekvent genomförd terminologi. Så använder han ibland exempelvis uttrycket "spontana livsyttringar" för samma företeelse.[8]

Som exempel på sådana suveräna livsyttringar anför Løgstrup bl.a. tillit, barmhärtighet, kärlek, saktmod, uppriktighet — mänskliga reaktioner vilka är i sig goda.

När Løgstrup kallar dessa "livsyttringar" *spontana* så menar han alltså att de är "skapelsegivna". Människan har inte själv "uppfunnit" dem eller tränat sig att reagera så efter ett medvetet val. Hon är helt enkelt skapad till att fungera på det sättet. Det är hennes givna natur att förhålla sig så. "Det hører vort menneskeliv til, at vi normalt mødes med en naturlig tillid

[6] Armgard, Antropologi sid. 69.
[7] Løgstrup, EBP sid. 211.
[8] Løgstrup, EBP sid. 222.

til hinanden".[9] — "Ligeså lidt som jeg er skyld i, at jeg lever, ligeså lidt er jeg skyld i den naturlige kærlighed, jeg nærer."[10] — "Heller ikke er der noget at lægge til menneskelivets godhed. Den er der og er der fuld ud, men i forvejen — og altid i forvejen, blandt andet i tillidens og kærlighedens realiteter".[11] — "I den suveræne livsytring kommer vi os selv i forkøbet, hvorfor det også hedder at gribes af den. Deri består spontaneiteten."[12]

Vad avser Løgstrup då, när han kallar dessa "livsyttringar" för *suveräna?* — För att uttrycka det kort och tillspetsat: han menar att de har en högre rang, en högre grad av verklighet än andra fenomen i tillvaron. Här samarbetar flera synpunkter. De suveräna livsyttringarna är *fruktbara* — de för skeendet framåt, "avler ny muligheder".[13] De är *primära* i förhållande till de negativa reaktioner, vilka utgör deras motsats. T.ex.: obarmhärtigheten är barmhärtighetens negativa motpol. Men dessa två fenomen kämpar s.a.s. inte på jämställd fot. Obarmhärtigheten, grymheten är endast en pervertering av den ursprungligare reaktionen barmhärtighet. Även om obarmhärtigheten segrar över barmhärtigheten i den föreliggande situationen "er barmhjertigheden lige suveræn for det. Den skal ikke begrundes, undskyldes eller forklares, den hviler i sig selv. Til forskel fra ubarmhjertigheden, der har at godtgøre sin berettigelse."[14] De är också *tillräckligt starka* för att trotsa tillvarons destruktiva krafter och det faktum att de oupphörligen perverteras och vrids snett i det aktuella skeendet. Deras ursprungliga väsen och godhet "slår igenom" även i de mest onda och fördärvade sammanhang, bär upp individens liv och för skeendet vidare. — "Fuldbyrdede de suveræne livsmuligheder sig ikke af sig selv, på trods af vor vilje, kunne vi ikke være til, ikke engang i vort nid."[15] Slutligen är de också enligt Løgstrup *absoluta:* de tål inte den minsta lilla tvekan, inte en skymt av biavsikt eller halvhjärtenhet. Då "slår den (suveræne livsytring) øjeblikkeligt om i sin modsættning."[16]

Gott och ont i tillvaron

Som framgår av utredningen om de suveräna livsyttringarna ovan, tycks det vara så att Løgstrup menar, att en företeelses grad av godhet och grad

[9] Løgstrup, EF sid. 17.
[10] Løgstrup, EF sid. 159.
[11] Løgstrup, EF sid. 161.
[12] Løgstrup, EBP sid. 215.
[13] Løgstrup, EBP sid. 213.
[14] Løgstrup, EBP sid. 214.
[15] Løgstrup, EBP sid. 214.
[16] Løgstrup, EBP sid. 214.

av verklighet följs åt. Det rent goda och det rena, sanna varat sammanfaller i hans totalbild av verkligheten.

Ont och gott är då enligt hans sätt att se inte två storheter, som kämpar på jämställd nivå i tillvaron. Det onda är endast perverteringen av det ursprungligt goda. "Ondskaben består i, at den enkelte udnytter den skænkede godhet og lever højt på dens ødelæggelse."[17] Godheten är primär — ondskan sekundär.

De suveräna livsyttringarna — en metafysisk storhet i Løgstrups totalbild av verkligheten

Løgstrups beskrivning av de suveräna livsyttringarna som det absolut goda och verkliga jämfört med andra fenomen i tillvaron tycks ge grund för tolkningen, att de i hans totalbild av verkligheten kommer att fungera som en metafysisk storhet.[18]

Frågan är, om Løgstrup verkligen menar att de suveräna livsyttringarna någonsin har framträtt i fullständig renhet och realiserats fullt ut i det faktiska skeendet (utom i Jesu liv). Många yttranden av honom verkar tyda på att så inte skulle vara fallet, och i så fall understryker det ytterligare deras metafysiska karaktär.[19] De finns där hela tiden som yttersta grund för individens liv och det aktuella skeendet, men är inte åtkomliga för direkt iakttagelse. Man kan endast sekundärt sluta sig till deras förekomst.

Ett särskilt resonemang hos Løgstrup, som kan uppmärksammas i sammanhanget, är det att han menar att det i det normala, vardagliga livets situationer och ställningstaganden ofta inte kommer till någon konflikt mellan de suveräna livsyttringarna och människans egoistiska strävan. Våra liv är så sammanvävda med varandra att samma sak är till bådas fördel.[20] Min godhet och generositet mot medmänniskan är — åtminstone på sikt — också till mitt eget bästa. Detta säger dock inte, att man här skulle vara berättigad att påstå, att de suveräna livsyttringarna föreligger i ren och absolut form. Snarare är det väl så, att det här inte finns någon möjlighet — och inte heller något särskilt intresse av — att i vad som sker dra en gräns mellan vad som får skrivas på de suveräna livsyttringarnas konto och vad som har sin grund i rent egoistiska motiv.

[17] Løgstrup, EF sid. 161.
[18] Som metafysik betecknas här "varje åsikt, som skiljer mellan olika verkligheter eller olika grader av verklighet". Jfr. Marc-Wogau, Filosofisk uppslagsbok: Metafysik.
[19] Løgstrup, EF sid. 158.
[20] Løgstrup, EF sid. 146.

En dubbel metafysisk teori

Om de suveräna livsyttringarna kommer att stå som en metafysisk storhet i Løgstrups totalbild av verkligheten så räknar han också med förekomsten av ett högsta väsen, av ett Guds eget vara.

Signifikativt för Løgstrups författarskap är att han aldrig söker ge en beskrivning av den gudomliga verkligheten. Han befattar sig överhuvudtaget inte med frågan hurudan Gud i sig är.

Då man hos honom återfinner läran om en naturlig gudskunskap, vill han för det första ha sagt, att människan av sig själv har förmågan att inse att det finns en Gud och att denna insikt hör samman med insikten att människolivet har sitt eget, givna sätt att fungera. Den som uppfattar livet som en gåva kommer helt naturligt att fråga efter gåvans givare.[21] Vidare menar han, att om människan verkligen levde ett sant och fullkomligt liv i de suveräna livsyttringarnas tecken, om hon verkligen levde i fullkomlig öppenhet och tillit gentemot det goda liv hon får ta emot, utan en skymt av egoism och självviskhet, så skulle hon också av sig själv kunna inse att Gud är en kärleksfull och god Gud.

Här bör man emellertid inte tolka Løgstrup så att han menar, att människan skulle kunna ha en direkt insikt i Guds väsen och vara. Tankegången är i stället den, att människan, då hon intar en fullkomligt tillitsfull och osjälvisk hållning och så får en helt korrekt bild av människolivets egen fullkomlighet och godhet, kan sluta sig till att Gud intar en kärleksfull attityd gentemot henne. Han poängterar särskilt att det är just som skapad varelse (inte som något förmer än endast en skapad varelse) som människan har förmågan att inse, att Gud är en god och kärleksfull Gud.[22]

Armgard har också i sin avhandling visat på hur stor betydelse läran om Gud som den fördolde guden, som "Deus absconditus" har i Løgstrups tänkande.[23]

Här framträder så en egendomlighet i Løgstrups sätt att bygga upp totalbilden av verkligheten: han kommer egentligen att röra sig med en dubbel metafysisk teori. Dels erkänner han existensen av en Skapare, av ett Guds eget vara, vilket slutligen förblir ofattbart, ouppnåeligt för människans strävan efter kunskap och insikt. Dels ger han de suveräna livsyttringarna en status av det absoluta, rena varat inom den skapade verkligheten.

[21] Løgstrup, EK sid. 106—107. Armgard, Antropologi sid. 59—61.
[22] Løgstrup, EK sid. 112—115.
[23] Armgard, Antropologi sid. 210—212, 223. Jfr. även avsnittet "Gudskunskapen" i jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards totalbild av verkligheten och människobild nedan.

Som ovan anmärkts kan man mycket väl bejaka Løgstrups lära att människolivet är "noget bestemt", något i sig gott och värdefullt, alltså läran om de suveräna livsyttringarna, och ändå förbli ateist. Man kan också acceptera läran att det finns en Gud, som förblir "fördold", ofattbar för människan, samtidigt som man avvisar läran om de suveräna livsyttringarna. Då Løgstrup här sägs ha uppställt en dubbel metafysisk teori är poängen dock inte endast den, att man kan bejaka hans lära om de suveräna livsyttringarna utan att bejaka hans lära om Gud och tvärtom.

Poängen är än mer den, att en person kan bejaka båda dessa läror och just därigenom att han bejakar båda komma i bryderi när han söker tolka sin egen och andras livssituation och livsöde. Han kan fråga sig: Hur kommer det sig att mitt liv utgestaltade sig som det gjorde, frånsett mina egna och andras beslut att handla på ett visst sätt? Skall jag söka förklaringen i att de suveräna livsyttringarna trots allt gjorde sig gällande och bar upp skeendet eller skall jag se en obegriplig, okänd guds ofattbara ingripande och planer bakom det hela? Vilketdera skall jag fästa största avseendet vid? Vilken synpunkt skall jag framför allt ta fasta på?

Om vederbörande är beredd att se den fördolde gudens ingripande och agerande bakom en rad tragiska och smärtsamma händelser i sitt liv (olyckshändelser, sjukdomar, förlust av människor som stått honom nära), kan tillvaron komma att framstå som totalt förvirrande och absurd för honom: Det människoliv som i sig är ett liv i kärlek, tillit, barmhärtighet o.s.v. konfronteras med en makt, som inte bara bygger upp och fullkomnar utan också bryter sönder och fördärvar.

Även om man med Løgstrup menar sig vara berättigad att utifrån det förhållandet, att människolivet har sin givna, goda och fullkomliga struktur, sluta sig till att Gud intar en kärleksfull attityd gentemot människan och att alla negativa och destruktiva fenomen i tillvaron är något "främmande", något som egentligen inte har någon plats i Guds skapelse (vilket man i sig inte alls behöver göra för att acceptera läran om de suveräna livsyttringarna och om att det finns en Gud som förblir obegriplig för människan) kan problemet kvarstå fastän i förmildrad form. För att ta ett konkret exempel: En person frågar sig: Hur kom det sig, att jag aldrig bröt kontakten med min bror, trots att vi alltid grälade och gjorde varandra allt möjligt ont? Berodde det på att den grundläggande tilliten mellan oss ändå var starkare än den misstro och avoghet vi gav uttryck åt — eller berodde det på att den kärleksfulle guden länkade skeendet så att vi blev så pass beroende av varandra att en definitiv brytning aldrig blev aktuell? Vad skall skrivas på de suveräna livsyttringarnas konto och vad skall skrivas på Guds eget konto?

Nihilismens livsförståelse

Om det enligt Løgstrup förhåller sig så, att de suveräna livsyttringarna i det aktuella skeendet ständigt hotas att vridas till sin motsats och förvandlas till onda, destruktiva krafter, negativa uttryck för mänskligt liv, så finns det också ett annat, mer övergripande hot mot människolivets godhet. Detta är att individen omfattar en livsförståelse, som är raka motsatsen till "skapelsetankens". Han tar inte emot livet som en i sig god gåva, vilken skall förvaltas på ett ansvarigt sätt. I stället uppfattar han tillvaron och sina egna givna möjligheter som ett slags råmaterial, vilket det tillkommer honom själv att utforma och ge mening och innehåll. Han är blind för skapelsens inneboende godhet och fullkomlighet, förnekar och nonchalerar den och söker eventuellt en ersättning för den i framkonstruerade läror och teorier om hur det goda livet borde vara eller helt enkelt i en falsk verklighetsflykt och i sökande efter en utomvärldslig fullkomlighet. Den helt genomförda utformningen av en sådan livshållning benämns hos Løgstrup som "nihilismens" attityd och synsätt och med Armgards mer konsekvent genomförda terminologi som "nihilismens livsförståelse".[24]

Løgstrup tycks nu mena att det i praktiken inte är möjligt för en person att leva helt och hållet som nihilist. Men individens liv kan lika väl som olika ideologier och åsiktsinriktningar i högre eller lägre grad ge uttryck för nihilismens grundattityd.

Løgstrup ser det också som en huvuduppgift för sitt författarskap att avslöja och bekämpa nihilismens livsförståelse i dess olika skepnader och uttryck inom vetenskap, teologi och kulturliv. Då han ser denna nihilismens livsförståelse just som en motsägelse och motpol till den skapelsetankens livsförståelse han själv vill hävda och som en i sig destruktiv och farlig makt, får hans resonemang och inlägg i debatten här också en direkt polemisk karaktär. — Inte sällan rör det sig om en rätt från polemik: analyserna syftar till avslöjande, diskussionen till uppgörelse och förkunnelse.

Det verkar dock inte rimligt att tolka Løgstrup så, att han skulle mena att den som inte ansluter sig till skapelsetankens livsförståelse nödvändigtvis måste ansluta sig till nihilismens. Det är helt uppenbart att man kan tänka sig andra alternativ. Så skulle man exempelvis kunna ansluta sig till den läran, att människolivet har sin givna struktur, som går helt i egoismens och självhävdelsens tecken och att detta skall ses som ett tecken på att den gud som skapat världen är en gud som skapar och verkar endast i syftet att visa sin makt. Varje uttryck för sann barmhärtighet, generositet

[24] Armgard, Antropologi sid. 69—77.

o.s.v. skulle då ses som ett individens trots och uppror mot detta människolivets mönster och denne gud.

Då Løgstrup framställer saken så, att valet kommer att stå mellan skapelsetankens och nihilismens livsförståelse och inte resonerar om någon ytterligare möjlighet, får man i stället anta, att detta har sin grund i att han menar att man i praktiken, i livsåskådnings- och kulturdebatten som den faktiskt ter sig, inte behöver räkna med något sådant ytterligare alternativ.

Løgstrups arbetsmetod: Den fenomenologiska analysen

I detta sammanhang kan det också vara värt att något närmare gå in på Løgstrups speciella arbetsmetod, då denna intimt hänger samman med hans speciella sätt att bygga upp en totalbild av verkligheten och med hans ställningstagande för skapelsetankens livsförståelse gentemot nihilismens.

Løgstrup avsäger sig uttryckligen — à propos diskussionen kring hans arbete "Den etiske fordring" (1956) — alla pretentioner på att här bedriva vetenskap. — "Men der findes i mit arbejde fra dets første til dets sidste side ikke een eneste videnskabelig sætsning. Vil man endelig have mig til at karakterisere det metodisk, må jeg sige, at det er filosofi".[25] Och vad han menar med "filosofi" i det här sammanhanget förklarar han närmare, då han kallar sin arbetsmetod för "fenomenologisk analys".[26]

För att kort sammanfatta Løgstrups tankegång, så kan man enligt honom förhålla sig på två sätt, när man söker förstå och beskriva den tillvaro vi lever i. Å ena sidan kan man göra en "tolkning"[27] eller "tydning"[28] av vad man upplever. Uttryck för denna "tolkning" är t.ex. vardagsspråkets sätt att fungera och det konstnärliga skapandet. "Den (tolkningen) hører vort foretagsomme og emotionelt bestemte liv til".[29] Här går förståelsen och det personliga ställningstagandet och värderingen i ett. Använder man exempelvis i vardagligt tal ordet "tillit" så har det en positiv klang, inte därför att man sekundärt lägger en positiv värdering på tillitens fenomen, utan därför att den till sitt eget väsen är något gott. Att förstå vad tillit är och hur den fungerar är att inse dess godhet. Språket "vittnar om" tillitens värde. I detta sammanhang hör då också den "fenomenologiska analysen" hemma. Den är en utläggning av vår "tydning"

[25] Løgstrup, KE sid. 237.
[26] Løgstrup, KE sid. 235.
[27] Løgstrup, EF sid. 241.
[28] Armgard, Antropologi sid. 195.
[29] Løgstrup, EF sid. 213.

av tillvaron.[30] Därför avstår också Løgstrup medvetet från att använda en strikt genomförd terminologi i sina skrifter. Den fenomenologiska analysen bör i stället, menar han, arbeta utifrån vardagsspråket, använda hela dess variationsrikedom och värdeladdning i uttrycken. — Å andra sidan kan man göra ett vetenskapligt studium. Men vetenskap innebär alltid en reduktion.[31] Vetenskapsmannen isolerar medvetet vissa synpunkter på skeendet och håller sig till dem. "Hvad han alene er intresseret i, er de relationer mellem fænomenerne, der er konstante."[32] Så uppstår så småningom ett artificiellt, vetenskapligt språk, som är helt objektivt och värdemässigt neutralt.

Så länge vetenskapsmannen nu begränsar sig till denna "metodiska reduktion" är allt i sin ordning.[33] Dock, menar Løgstrup, ligger det misstaget nära till hands, att han övergår till att arbeta också med en "ontologisk reduktion". Det vetenskapliga arbetet får överta "tolkningens" roll.[34] Man söker ge en neutral, "objektivt sann" bild av verkligheten och kringgå det personliga ställningstagandet och värderingen. Detta blir då en utmärkt grund för en "nihilismens livsförståelse". Människan kan ändå inte undgå att ta ställning och värdera. Men den tillvaro hon nu har att förhålla sig till är den "vetenskapligt reducerade" och inför denna känner hon främlingskap och hopplöshet.[35] Hon kan själv ge den mening och innehåll. I sig är den dock fullständigt meningslös och "kall" — en upplevelse som kan verka överväldigande och förlamande. I denna företeelse, att vetenskapen glömmer sin plats och överskrider sina befogenheter, skulle vi så ha en grund till den pessimism, som ofta kan utläsas ur modärn livsåskådnings- och kulturdebatt.

Løgstrups programförklaring blir här att han vill låta "tolkningens" och den "fenomenologiska analysens" roll komma till heders och återta det verksamhetsområde som vetenskapens "ontologiska reduktion" lagt beslag på.

Den singulära situationen

Verkligt intressant och betydelsefull — inte minst för förståelsen av Løgstrups etik — är hans lära om den "singulära situationen".

Løgstrup vill inte hävda, att varje situation är unik, enastående i ordets vardagliga betydelse, så att det inte skulle finnas situationer, som uppvisar

[30] Armgard, Antropologi sid. 199.
[31] Løgstrup, EF sid. 210.
[32] Løgstrup, EF sid. 211.
[33] Løgstrup, EF sid. 210.
[34] Løgstrup, EF sid. 213—214.
[35] Løgstrup, EF sid. 216.

stora likheter sinsemellan. Det normala är tvärtom, att situationen har vissa typiska drag, betonar han. Då han betecknar situationen som singulär är i stället två synpunkter bärande.

För det första kan ett givet ögonblick aldrig återupplivas i egentlig mening. Tiden är irreversibel, påpekar Løgstrup. Vi kan inte förflytta oss bakåt i tiden och upprepa eller ändra på vad som faktiskt ägt rum vid ett visst tillfälle. Detta ger varje situation ett absolut allvar. Uppstår en skada, förorsakas lidande, så kan den skadan, det lidandet aldrig utplånas ur historien. Man kan söka kompensera och ställa tillrätta längre fram. Men gjort kan aldrig göras ogjort.

För det andra måste varje situation ses och bedömas utifrån sitt speciella tidssammanhang. Vad som händer vid det givna tillfället får sin särskilda karaktär och innebörd av det vidare sammanhang det är insatt i. En människas uppförande och agerande kan få radikalt olika betydelse beroende på vilket händelseförlopp, som bildar bakgrunden till det.[36]

Nu är en viktig synpunkt hos Løgstrup också den, att värderingen, den moraliska bedömningen inte får ses som någon speciell, isolerad akt och verksamhet. Det förhåller sig inte så, att man först och främst begriper innebörden i ett visst mänskligt reaktionssätt och beteende och sedan — dessutom — inser att det har en viss moralisk kvalitet. Tvärtom: har man väl förstått det ena så har man därmed också förstått det andra. Språkets eget sätt att fungera vittnar om detta förhållande. Man säger t.ex. att en människa uppträdde barmhärtigt. I denna allmänna karaktäristik av hennes beteende ligger då redan värderingen. Det är fullständigt överflödigt att komma med ett ytterligare påpekande att man gillar hennes uppträdande och anser det vara moraliskt riktigt.[37]

Om Løgstrup alltså förnekar att den moraliska bedömningen fungerar som en separat, isolerad akt, så förnekar han givetvis också att situationen kan betraktas ur någon speciell moralisk synvinkel. Är situationen i sig singulär, och därmed i sista hand omöjlig att jämföra med någon annan, så är det också meningslöst att påstå, att man kan jämföra den med andra som speciell "moralisk situation" betraktad. Uttryckt på annat sätt: Då Løgstrup hävdar att varje situation en människa kan befinna sig i är singulär, så påstår han därmed också att varje enskild situation ställer människan inför uppgiften att helt på egen hand och endast utifrån sin egen kunskap och insikt om föreliggande fakta och omständigheter komma fram till vad som är ett riktigt handlande och uppträdande. Detta är

[36] Armgard, Antropologi sid. 34—36. Løgstrup, TP sid. 552—555.

[37] Jfr. resonemanget om "tydningen" i avsnittet om Løgstrups arbetsmetod ovan, och även avsnittet om hans metaetiska teori, kap. V.

en huvudpoäng i Løgstrups etiska teori, vilket också kommer att framgå av beskrivningen av denna i kapitel II.

Avslutningsvis bör här emellertid också påpekas, att Løgstrups speciella situationsbegrepp tycks aktualisera en rad intrikata och av honom själv obesvarade frågor. — Hur avgränsar man exempelvis den ena situationen från den andra i tiden? I hur pass vitt perspektiv bör man se den enskilda situationen för att vara säker på att man bedömer den rätt? Hur pass djupa kunskaper måste man besitta om enskilda fakta och personer för att den situationsbedömning man gör skall bli korrekt och kunna tjäna som grund för ett val av ett riktigt handlingsalternativ?

De suveräna livsyttringarna — de äkta uttrycken för mänskligt liv

När det så gäller Løgstrups människobild blir naturligtvis även här "de suveräna livsyttringarna" ett huvudbegrepp. De är de äkta och genuina uttrycken för mänskligt liv. De suveräna livsyttringarna — som kärlek, tillit, barmhärtighet — ses då som ett slags helhetsattityder, som förmår engagera hela personligheten, ta alla människans olika resurser och självförmögenheter i sin tjänst.

Løgstrups avståndstagande från "vulgärpsykologiens mytiska uppfattning om själslivet"

Løgstrup är själv ytterligt försiktig då han resonerar om människans själsliv och dess sätt att fungera med hjälp av vedertagna begrepp som "tanke", "intuition", "fantasi", "känslor". Han tar uttryckligen avstånd från vad han benämner en "vulgærpsykologiens mytiske oppfattelse af sjælelivet".[38] Här ses de olika psykiska fenomenen som självständiga storheter. Man framställer en bild av en speciell "mental värld", där dessa olika storheter — t.ex. vilja, tanke, känslor — alla har sin givna plats och funktion och man föreställer sig att de fungerar ungefär som människan själv fungerar ute i världen.

Denna mytologi om en speciell mental värld befolkad av personaliserade själsliga krafter är enligt Løgstrup en verkligt farlig fälla för den som vill förstå människan och det mänskliga beteendet. Man bör i stället, menar han, ha klart för sig, att det som vi med några enkla uttryck benämner som "tanke", "vilja" o.s.v., i själva verket är mycket invecklade processer, som står i ett komplicerat samband med varandra. Vill man alls tala om dessa företeelser separat, betraktade som särskilda enheter, så

[38] Løgstrup, EBP sid. 258.

måste man vara fullt medveten om att man rör sig med en riskfylld abstraktion.

Man kan här göra den reflexionen, att Løgstrups angrepp på "vulgärpsykologins mytologi" och hans poängterande av hur nödvändigt det är att man inser att de olika psykiska processerna står i ett komplicerat samspel med varandra kan ha att göra med att han vill betona att värderandet, den moraliska bedömningen inte får ses som någon isolerad verksamhet eller process. Det har påvisats, att han vill hävda att man inser att ett visst uppträdande och agerande har en viss moralisk kvalitet i och med att han förstår uppträdandet och agerandet i sin helhet, liksom det också har påvisats, att detta resonemang blir av avgörande betydelse för hans sätt att utforma sin etik.[39]

Individen som fungerande helhet

"Alle ytringer af liv, så snart de har en menneskelig karakter, er sammensatte",[40] slår Løgstrup fast. Samtidigt betonar han dock starkt att människan själv verkligen är en enhet, en helhet och inte bara summan av en mängd komplicerade fysiska och psykiska processer. Så måste idealet också vara att individen verkligen får fungera som en helhet, som en fast och sammanhållen personlighet.

Människan har ett "sin egen helheds centrum", en "personlig midte",[41] förklarar Løgstrup. Denna lära om ett slags innersta personlighetskärna hos individen utvecklar han inte närmare. Klart är dock, att han dels menar att man måste förutsätta att det finns ett sådant personlighetens centrum hos människan för att kunna betrakta henne som en ansvarig individ, dels också förknippar individens förmåga att kunna ta ställning till sitt eget livsöde, sina egna reaktioner och sitt sätt att uppträda med detta personlighetscentrum.

Människan är alltså enligt Løgstrup en helhet just därför att hon har "en personlig midte", utifrån vilken hon kan bedöma och värdera sitt eget liv och sätt att vara. Då det däremot gäller frågan hur individen verkligen skall kunna fungera som en helhet, varnar han snarast för ett alltför ivrigt sysslande med och försök att förstå och bedöma den egna personligheten och de egna reaktionssätten. Det leder bara alltför lätt till en ofruktbar och destruktiv självbespegling. Och detta om något resulterar i en kraftlös och splittrad personlighet. Inte heller får individen den rätta självkännedomen genom en sådan introspektion och självanalys.

[39] Jfr. avsnittet om Løgstrups metaetiska teori, kap. V.
[40] Løgstrup, KE sid. 18.
[41] Løgstrup, EF sid. 206.

Det är i stället den aktuella uppgiften, de krav situationen ställer människan inför, som hon bör inrikta sin uppmärksamhet på. Här får hon en chans att ge sina tankar, känslor och impulser ett givet uttryck och form. Och det är i denna "formgivning" av sina egna resurser i enlighet med situationens krav — ytterst i ett aktivt handlande — som människan fungerar som en fast enhet. Hennes liv beskrivs här också av Løgstrup som "fritt" och "spontant" — egenskaper vilka självbespeglingen tar ifrån det.[42] — "Det sammansatte kan kun være til, og kan også kun være til som erkendt, om det holdes sammen, hvilket kun kan ske i skikkelsesdannelse."[43]

Den interpersonella relationens betydelse

Den rätta personlighetsstyrkan och kunskapen om sig själv får människan alltså enligt Løgstrup inte genom att studera sina egna känslor och reaktioner — utan genom att ställa dessa i tjänst hos en konkret uppgift. Men de uppgifter och möjligheter som situationen erbjuder har oftast, direkt eller indirekt med andra människors liv att göra. Så kommer Løgstrup att mycket kraftigt understryka den interpersonella relationens betydelse för individens utveckling och mognad. Sitt allra mest pregnanta uttryck får detta i att Løgstrup gör människans gudsförhållande helt beroende av hennes förhållande till nästan. För honom finns det ingen "privat sfär" i relationen mellan den enskilde och hans Gud. Precis som vi möter Guds omsorg och kärlek till oss just i "skapelsens godhet" så "afgøres den enkeltes forhold till Gud ingen andre steder end i den enkeltes forhold til det andet menneske".[44]

Här har vi också orsaken till att Løgstrup ibland tycks ge tilliten en särställning bland de "suveräna livsyttringarna".[45] Det är ju tilliten som öppnar vägen mellan människor, gör den personliga relationen — och därmed de övriga suveräna livsyttringarna — möjlig.

Förmedlat och oförmedlat förhållande mellan människor

Självbespeglingens risker och "formlöshetens tyranni"[46] kan emellertid också visa sig inom den interpersonella relationens område, påpekar Løgstrup. Det hör nämligen till livets villkor, att förhållandet mellan

[42] Løgstrup, KE sid. 18.
[43] Løgstrup, KE sid. 19.
[44] Løgstrup, EF sid. 12.
[45] Løgstrup, EF sid. 17.
[46] Løgstrup, KE sid. 111.

människor är "förmedlat".[47] Man behöver något att "samlas kring", något via vilket man uttrycker sina känslor och attityder mot andra. Denna "förmedling" kan vara av mycket skiftande art. Det kan vara ett gemensamt intresse, en arbetsuppgift, en social institution som exempelvis äktenskapet, en idé, en sedvänja, en etisk norm. Nu finns det enligt Løgstrup också ett visst utrymme för den "oförmedlade" relationen, där man s.a.s. reagerar direkt på varandras känslor. Detta är ett viktigt moment i det erotiska kärleksförhållandet. "Mediumløsheden er det enestående ved kærlighedsforholdet. Deri består intimiteten."[48] Det vanliga och normala är dock att förhållandet är "förmedlat". Glömmer man detta och inriktar sig på att reagera på varandras reaktioner och syssla med känslorna och förhållandet som sådant, mister livet sin spänst och vitalitet och även de finaste och mest äkta känslor urartar till en outhärdlig sentimentalitet. Relationen förlorar också sin stadga och trygghet. Den positiva känslan och attityden kan utan vidare plötsligt slå över i sin motsats[49] och vägen till godtycke och övergrepp mot den andres personlighet öppnas.[50]

Hotet mot människolivets godhet

De suveräna livsyttringarna som kärlek, barmhärtighet, tillit är alltså enligt Løgstrup de äkta, genuina uttrycken för mänskligt liv. I dessa helhetsattityder fungerar individen som en fast, sammanhållen personlighet, inriktad på sina medmänniskor och deras bästa, öppen för de möjligheter och uppgifter den givna situationen erbjuder.

Människolivet har också i sig detta goda och riktiga sätt att fungera. Men människolivets godhet hotas och fördärvas ständigt av människans, individens egen ondska.

Hotet mot människolivet kan då, som vi sett, ha sin grund i tre olika saker, vilka i hög grad har samband med varandra.

För det första kan man omfatta en felaktig syn på tillvaron och livet som sådant, en nihilismens livsförståelse. För det andra kan man i den aktuella situationen vända de suveräna livsyttringarna i deras motsats, förvandla dem till onda, nedbrytande krafter.[51] Och för det tredje kan man nonchalera "formgivningens" och "förmedlingens" betydelse i sitt eget liv och i relationen till andra. Roten till allt detta kan man finna i människans egoism. Hon vill vara sin egen herre, själv ge livet dess

[47] Løgstrup, EF sid. 40.
[48] Løgstrup, EF sid. 43.
[49] Løgstrup, EF sid. 43.
[50] Løgstrup, EF sid. 40.
[51] Løgstrup, EF sid. 159—160.

struktur och innehåll. Hon vill utnyttja situationen och sina medmänniskor i stället för att ställa sina möjligheter och krafter i deras tjänst. Hon vill betrakta och "avnjuta" sina egna känslor i stället för att leva ut dem i ett fruktbart handlande.

Egoism och synd

Det som får människan att fördärva det goda liv hon har fått i gåva av sin skapare och som gör henne behäftad med skuld är alltså enligt Løgstrup slutligen hennes självviskhet — "Skyldens radikalitet består i, at det er viljen, der er selvisk og ond".[52]

Løgstrup kan också göra gällande, att människan är helt och hållet fallen, helt och hållet syndare.[53] Det faktum att det ändå finns så mycket godhet och sann mänsklighet i världen förklarar han med att "menneskelivets godhed" ändå till sist är starkare än "menneskets ondskab".[54] De suveräna livsyttringarna beskrivs av honom som tillräckligt starka för att slutligen kunna trotsa ondskan och de destruktiva krafternas angrepp.[55]

Människan som skapande individ

Som ovan påvisats varnar Løgstrup uttryckligen för misstaget att resonera om individens själsliv som en speciell mental värld, där tanke, vilja, känslor o.s.v. har sitt speciella verksamhetsområde. Man får därför också vara försiktig när man söker återge och uttala sig om hans resonemang, när han särskilt uppehåller sig vid begrepp som vilja, pliktupplevelse, intuition.

Man kan dock notera, att Løgstrup i vissa fall gör sig stor möda med att analysera begreppen och att söka förklara hur individen kan komma att reagera på ett bestämt sätt, medan han i andra fall inte alls tycks finna det befogat att sysselsätta sig närmare med dessa frågor.

När det exempelvis gäller företeelser som fantasi, intuition och olika slags positiva känslor, nöjer han sig med att konstatera deras existens och att resonera om deras betydelse i individens verksamma liv och handlande. Varför och hur fantasiupplevelsen eller de positiva känslorna uppkommer söker han inte förklara.

Då det däremot rör sig om det medvetna reflekterandet över tillvaron och förhållandet till andra, viljeakten och pliktupplevelsen, för han ingående resonemang om bakgrunden till och betingelserna för dessa feno-

[52] Løgstrup, EF sid. 162.
[53] Løgstrup, EF sid. 161—162.
[54] Løgstrup, EF sid. 158.
[55] Jfr. avsnittet "De suveräna livsyttringarna", ovan.

mens uppkomst. Det typiska är, att han då räknar med att det måste till en negativ förutsättning, en komplikation eller påminnelse om syndafallets verklighet för att de skall aktualiseras.

Han vill visa på det förhållandet, att det först är när livet blir problematiskt för oss, när relationerna till andra skadats eller på något sätt blivit motbjudande, som vi mer medvetet börjar reflektera över sammanhangen och över de andras karaktär.[56] Först när det personliga förhållandet gått igenom en kris förstår vi förhållandets villkor.[57] Viljeakten är enligt honom inte förutsättningen för ett val, utan resultatet av att man redan träffat sitt val men sedan blivit motarbetad eller på något sätt hindrad att nå sitt mål.[58] Pliktupplevelsen uppstår egentligen först när man redan har gett prov på ett ont sinnelag, gått emot de suveräna livsyttringarna inför kravet att man ändå skall handla som om man gav uttryck för dessa suveräna livsyttringar.[59]

Man skulle kunna uttrycka saken så att Løgstrup låter sådana företeelser som ofta har ansetts som det "typiskt mänskliga", det som ger människan en särställning bland andra levande varelser (pliktkänsla, vilja, förmåga att medvetet reflektera över den egna existensen och dess villkor) få ett slags "andraplans-ställning" i den människobild han skisserar upp. Levde individen under ideala förhållanden, vore han inte fallen i synd, vore han inte ond och egoistisk skulle pliktupplevelsen, viljeakten och det medvetna reflekterandet över den egna existensen och förhållandet till andra aldrig bli aktuella.

Man kan här se ett klart samband mellan Løgstrups lära att människolivet har sin givna, goda och fullkomliga struktur och hans uppfattning att individens agerande just i kraft av sin pliktkänsla, viljestyrka och sitt genomreflekterade och självständiga ställningstagande till sina egna och andras livsvillkor inte kan beskrivas som verkligt genuina och äkta uttryck för mänskligt liv.

Så kan man notera, att Løgstrups lära om människan som en självständigt skapande individ kommer att få ett rätt begränsat innehåll och bli av förhållandevis liten betydelse då han framställer sin totalbild av verkligheten och sin människobild. Den kreativa, gestaltande individen är enligt Løgstrup individen, som frågar sig exakt hur han skall tillvarata sina givna möjligheter och resurser, exakt hur han skall kunna ge uttryck åt de suveräna livsyttringarna. Det är däremot inte individen, som i ett medve-

[56] Løgstrup, EF sid. 22.
[57] Løgstrup, EF sid. 242.
[58] Løgstrup, EBP sid. 260.
[59] Jfr. avsnitten "Den etiska fordran" och "Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.

tet reflekterande över sin plats och roll i tillvaron självständigt tar ställning till sina givna livsvillkor och möjligheter, som medvetet frågar sig hur hans eget liv och förhållande till andra egentligen bör utgestaltas, vad han skall bejaka som rätt och plikt och som i en medveten viljeansträngning inriktar sig på att ge sitt liv en bestämd mening och ett bestämt innehåll.

Man kan konstatera, att den skapelsetankens livsförståelse, som Løgstrup gör sig till förespråkare för tycks ge rätt knappt utrymme för resonemang om människan som självständigt skapande individ, och så också göra den anmärkningen, att just detta förhållande skulle kunna göra det svårt för honom att vinna gehör för sina åsikter i en tid och en kultursituation, där man så ofta har framhållit denna aspekt på människan särskilt starkt.

Människan som Guds medarbetare och som "Imago Dei"

Om man så sätter Løgstrups människobild i relation till de klassiska teologiska beskrivningarna av människan som "Guds medarbetare" och "Guds avbild" — "Imago Dei" — framgår det också att dessa begrepp inte kan få särskilt stor betydelse för honom.

Människan är "Guds medarbetare" endast i en mycket begränsad betydelse. Hon skall leva och verka i enlighet med den goda skapelsens mönster och ordning — något självständigt bidrag till det äkta och goda livets utformning och förverkligande kan hon inte ge. Om man vill uttrycka sig riktigt tillspetsat så skulle man kunna säga, att människan inte bara är underställd skaparen utan också underställd den goda skapelsen. Här visar sig konsekvensen av Løgstrups dubbla metafysiska teori. Inte bara Guds existens är ett absolut vara. Också de skapelsegivna, suveräna livsyttringarna har denna status.

Att utveckla tanken om människan som "Imago Dei" blir också ganska svårt utifrån Løgstrups människobild. Människans liv och självförverkligande hör helt och hållet hemma inom skapelsens ram. I skaparens eget sätt att vara har hon ingen del. Hon kan inte vinna kunskap om hurudan Gud i sig är.

Slutligen måste man också utifrån Løgstrups tänkande avgränsa sig från den teologiska tradition, som menar att "den andre Adams" rättfärdighet är större än den "förste Adams" — d.v.s. att frälsningen i Kristus innebär att människolivet får en högre kvalitet, individen kommer Gud närmare än hon gjorde i det skuldlösa tillståndet före syndafallet. Det fullkomliga mänskliga liv, som skall upprättas genom frälsningen är för Løgstrup just det ursprungliga, skapelsegivna livet — till dess godhet och fullkomlighet finns inget att tillägga.

2 Totalbild av verkligheten och människobild hos Niebuhr

De grundläggande begreppen

I de inledande kapitlen till sitt arbete "The Nature and Destiny of Man" presenterar Niebuhr de båda begreppspar, vilka är de grundläggande i hans beskrivning av verklighetens och människolivets allmänna struktur. De är begreppsparen ande—natur (spirit—nature)[60] och form—livskraft (form—vitality)[61].

Dessvärre ger han själv ingen definition av begreppen. Inte heller ger han någon motivering för att han valt just dessa begrepp som de centrala eller hänvisar till någon bestämd filosofisk riktning eller tänkare, som har inspirerat hans språkbruk och synsätt. Vad som däremot är klart utsagt är hur de båda begreppsparen förhåller sig till varandra. "Nature and spirit both possess resources of vitality and form", förklarar Niebuhr.[62]

Som själva titeln på arbetet "The Nature and Destiny of Man" anger, står här resonemangen om människan i förgrunden. Det är alltså utifrån Niebuhrs beskrivningar av människans sätt att fungera i tillvaron som man får försöka att närmare bestämma innebörden i de olika begreppen.

Då Niebuhr talar om människan som en del av naturen, ser han henne, kort uttryckt, som en levande varelse bland andra. "The obvious fact is that man is a child of nature, subject to its vicissitudes, compelled by its necessities, driven by its impulses, and confined within the brevity of the years which nature permits its varied organic forms, allowing them some, but not too much, latitude."[63]

Livskraften, "the vitality" är här självbevarelsedriften, "the will to survive". Denna kan ta sig en rad uttryck, får sina bestämda former beroende av individens kön, grupptillhörighet, speciella yttre livsbetingelser o.s.v.[64]

Då Niebuhr å andra sidan talar om människan som ande, gör han det utifrån två aspekter.

För det första beskriver han människans andlighet som en förmåga att stå fri i förhållande till och gå utöver de gränser naturen sätter upp för hennes liv och verksamhet. Niebuhr använder här regelmässigt uttrycket, att individen "transcenderar" utöver sin naturenliga existens. Människan kan till skillnad från djuren självständigt ta ställning till sina livsvillkor

[60] Niebuhr, ND, I sid. 3—4.
[61] Niebuhr, ND, I sid. 27.
[62] Niebuhr, ND, I sid. 28.
[63] Niebuhr, ND, I sid. 3.
[64] Niebuhr, ND, I sid. 27.

och sitt eget livsöde. Hon är medveten om vilka förmögenheter och resurser hon har — och om deras begränsning. Hon vet att hennes liv är tidsbegränsat.[65] Människan har då alltså för det första frihet att styra och behärska sina egna impulser och drifter.[66] Denna frihet kommer också att påverka karaktären hos de olika, speciella drifterna och instinkterna.[67] Naturens livskraft, självbevarelsedriften förändrar som helhet karaktär. Vidare kan människan själv skapa fram nya former och ordningar för sitt liv, "create a new realm of coherence and order".[68]

Så kommer Niebuhr i sina resonemang om människan som ande att starkt betona begreppen vilja och förnuft. Den medvetna viljeakten och förnuftets planerande är uttryck för "the freedom and the forming capacity of spirit".[69] Niebuhr betecknar också viljan som "personlighetens centrum."[70]

Emellertid går Niebuhr ytterligare ett steg i sitt resonemang och hävdar att människans andlighet ytterst visar sig i, att hon inte endast kan bli medveten om och självständigt ta ställning till sin naturenliga existens, utan att hon också kan bli medveten om och ta ställning till sig själv som totalitet, som både natur och ande. — "Man is a spirit who stands outside of nature, life, himself, his reason and the world."[71] Detta benämner Niebuhr som människans "självtranscendens". Han uttrycker också saken så: "We have previously alluded to the fact that the human spirit has the special capacity of standing continually outside itself in terms of indefinite regression." — "The self makes itself its own object in such a way that the ego is finally always subject and not object."[72]

För det andra beskriver Niebuhr människans andlighet i termer av gudslikhet.[73] Som ande är hon själv en skapande varelse — alltså lik skaparen.[74] Är människan utrustad med vilja och förnuft så är Gud den fullkomliga, fria viljan och den fullkomliga visheten.[75]

Niebuhr utlägger också saken så, att om människan är Guds avbild så betyder det att hon slutligen måste söka Gud själv. Människans förmåga till självtranscendens beskrives som en "essential homelessness of the

[65] Niebuhr, ND, I sid. 1. ND, II sid. 1.
[66] Niebuhr, ND, I sid. 31.
[67] Niebuhr, ND, I sid. 32, 42.
[68] Niebuhr, ND, I sid. 28.
[69] Niebuhr, ND, I sid. 28.
[70] Niebuhr, ND, I sid. 17.
[71] Niebuhr, ND, I sid. 3—4.
[72] Niebuhr, ND, I sid. 4, 14.
[73] Niebuhr, ND, I sid. 14, 161.
[74] Niebuhr, ND, I sid. 27—28.
[75] Niebuhr, ND, I sid. 15—16, 29—30.

human spirit".[76] Ur denna andens hemlöshet uppstår frågan efter Gud.[77] Niebuhr räknar alltså med ett slags naturlig gudskunskap på så sätt att han menar att människan, då hon är trogen mot sig själv och sina egna livsvillkor, måste komma fram till att det finns en Gud.[78] Däremot tar han uttryckligen avstånd från tanken, att människan av sig själv kan ha insikt om eller skulle kunna resonera sig fram till hurdan Gud är.[79]

Människans sökande efter Gud motsvaras dock enligt Niebuhr av Guds självuppenbarelse i historien, vilken kulminerar i inkarnationen, uppenbarelsen i Jesus Kristus.[80] I denna uppenbarelse kan individen känna igen det äkta och slutgiltiga målet för sin strävan.

Hos Gud är vilja och vishet ett, förklarar Niebuhr. — "Order and vitality are a unity in Him".[81] Då människan alltså underordnar sig Guds vilja, får hennes liv därmed sin fullkomliga och slutliga utformning, vilken hennes eget förnuft aldrig kan skapa fram.[82]

Niebuhr vill se den fullkomliga människan som "a unity of will which finds its end in the will of God"[83] — "a unity of will in which human vitality, natural and spiritual, is set under the ordering will of God."[84]

Guds eget väsen och vara beskrivs av Niebuhr som den självutgivande kärleken[85] — alltså den direkta kontrasten till naturens självbevarelsedrift med dess olika uttryck.

Sammanfattningsvis kan man tolka Niebuhr så, att han bygger upp sin totalbild av tillvaron på grundval av en lära, att det existerar ett högsta väsen, en Gud, som också kan benämnas som skaparen. Guds vara är då det ursprungliga, rena och sanna varat.

Då Niebuhr talar om naturen så syftar han därmed på skapelsen, det av Gud skapade. Människan som en del av naturen är människan som skapad varelse.

Då Niebuhr talar om ande syftar han på människans gudslikhet, hennes förmåga till fritt och självständigt skapande.[86]

Människan har enligt honom en högre status i tillvaron än andra skapade varelser, hennes liv har en högre grad av verklighet än djurens,

[76] Niebuhr, ND, I sid. 14.
[77] Niebuhr, ND, I sid 14—15.
[78] Niebuhr, ND, I sid. 287.
[79] Niebuhr, ND, I sid. 15.
[80] Niebuhr, ND, I sid. 15—16, 126—137.
[81] Niebuhr, ND, I sid. 29—30.
[82] Niebuhr, ND, I sid. 14—15, 30.
[83] Niebuhr, ND, I sid. 16.
[84] Niebuhr, ND, I sid. 30.
[85] Niebuhr, ND, II sid. 71—72, 92.
[86] Niebuhr, ND, I sid. 161—162.

därigenom att hon inte endast är skapad utan också skapande, inte endast natur utan också ande, lik Gud.

De företeelser och fenomen i tillvaron, som är uttryck för människans andliga, skapande verksamhet får då också en högre grad av verklighet än de som endast är uttryck för naturens, skapelsens inneboende lagbundenhet och ordningar.

Niebuhrs människobild får också sin speciella struktur av att han å ena sidan betonar, att människan är en del av naturen, en skapad varelse, och å den andra sidan, att hon är ande, en skapande varelse. I tillvaron intar hon s.a.s. en mellanställning mellan Skaparen och skapelsen. Hennes villkor som skapad varelse är inte desamma som andra skapade varelsers. Hennes skapande verksamhet har å andra sidan inte heller samma villkor som Guds.

Niebuhrs tänkande hör hemma i en idealistisk tradition

Som framgår av utredningen ovan bör Niebuhrs tänkande lämpligen placeras in i en idealistisk tradition.[87] Han kan karaktäriseras både som ontologisk och etisk idealist.

I sin totalbild av verkligheten skiljer han mellan ande och natur och menar att en företeelses grad av verklighet bestäms av dess grad av andlighet, av i vad mån den är ett uttryck för människans andliga, skapande verksamhet.

Det i egentlig mening goda i människolivet är enligt honom den goda viljan, människans vilja underställd och formad av gudsviljan. Det högsta idealet är den självutgivande kärleken, skaparens eget sätt att vara, vilken står i direkt kontrast till skapelsens, naturens självbevarelsedrift med dess olika uttryck.

I sitt resonemang om människans självtranscendens "in an indefinite regression" är Niebuhr tydligt influerad av Fichte, liksom hans starka betonande av begreppet "den goda viljan" leder tankarna till traditionen från Kant.

Historiebegreppet

Då människan enligt Niebuhr är en andlig, skapande varelse, innebär detta inte endast att hon kan ge sitt eget, individuella liv dess speciella utgestaltning. Det innebär också, att hon självständigt kan ta ställning till människosläktets livsvillkor överhuvudtaget och skapa fram olika ord-

[87] Jfr. Marc-Wogau, Filosofisk uppslagsbok: Idealism.

ningar och former för mänsklig samlevnad. Så har hon bland alla levande varelser den unika möjligheten att skapa historia, "the capacity to make history".[88]

Niebuhr är mycket noga med att betona, att man aldrig får spela ut aspekterna på det mänskliga livet som ande och som natur mot varandra i en falsk konflikt, så att man menar att människans uppgift är att så mycket som möjligt göra sig oberoende av sina "djuriska" drifter och impulser och s.a.s. bryta sönder och ersätta naturens egna ordningar med de former för mänskligt liv hon själv utbildar. — "The vitalities of nature and its forms may be the indispensable presuppositions of human creativity rather than its active agents; but they cannot be disregarded."[89] Människans andliga, skapande verksamhet bör alltså enligt honom snarast ses som en vidareutveckling och ett förädlande av människolivet i dess naturenliga gestalt och utformning.

Lika starkt betonar emellertid Niebuhr, att människan själv aldrig kan ge sitt liv dess slutgiltiga, fullkomliga utformning. Människan har förmåga till ständig "självtranscendens". Det betyder då också att hon ständigt på nytt måste ompröva och arbeta vidare med de former för mänsklig samexistens och de samhällsordningar hon har skapat fram, ständigt på nytt finna en ansatspunkt för att föra den historiska utvecklingen vidare. — "There is no point in human history . . . at which the mind cannot transcend the given circumstances to imagine a more ultimate possibility."[90]

Så uttrycker också Niebuhr saken så: "History thus moves between the limits of nature and eternity."[91]

Gott och ont i tillvaron

Niebuhr understryker — som ovan påvisats — kraftigt, att man inte får anta ett motsatsförhållande mellan ande och natur i människolivet och tillvaron. Han kritiserar skarpt de filosofiska skolor och åsiktsriktningar, som tar fasta på någon speciell själsförmögenhet hos individen — exempelvis förnuftet — benämner den som människoanden och så ser människans andliga liv och verksamhet som något separat och skarpt åtskilt från hennes liv i enlighet med naturen. Här kommer man antingen att se naturen som något ont och orent eller endast som ett slags odifferentierat

[88] Niebuhr, ND, II sid. 1.
[89] Niebuhr, ND, I sid. 28.
[90] Niebuhr, ND, II sid 2.
[91] Niebuhr, ND, II sid 2.

och i sig värdelöst råmaterial, som människoanden fritt skall bearbeta och utforma.[92]

Människan som ande är i stället enligt Niebuhr människan som skapande varelse och hennes skapande verksamhet är inget annat än en vidareutveckling och förädling av det liv, som hon lever som en del av naturen. Hon är skapande, men inte på samma sätt som Skaparen, Gud själv, utan just utifrån förutsättningen att hon själv är en skapad varelse. Hon är fri i förhållande till naturen, men det är endast fråga om en relativ, begränsad frihet.[93]

(En annan sak är att Niebuhr menar, att människan som ett resultat av syndafallet kan missuppfatta sin ställning i tillvaron och så på ett ont och farligt sätt spela ut sin andliga frihet och skapande förmåga mot sina naturgivna resurser. — Detta speciella resonemang kommer att behandlas närmare nedan).

Det finns enligt Niebuhr en inneboende spänning, ett grundläggande motsatsförhållande i tillvaron och historien: motsatsen mellan ont och gott. — "The problem of history is the impotence of the good against the evil forces in history".[94] Denna motsättning kan dock inte identifieras eller förklaras med en motsättning mellan ande och natur.[95]

När det gäller problematiken ont—gott är två synpunkter hos Niebuhr centrala.

För det första menar han, att det goda alltid är primärt i förhållande till det onda. Det onda är endast perverteringen av det ursprungligt goda. — "Evil is negative and parasitic in origin, even though its effect is positive and its power something more than inertial resistance."[96]

För det andra hävdar han, att ondskan har sitt ursprung i anden — inte i naturen. Det är människans andliga, skapande förmåga i dess framträdande som en ond, destruktiv makt, som fördärvar och utarmar tillvaron och människolivet. — "Sin is spiritual and not carnal".[97]

Mycket av den västerländska kulturens tragedi ryms enligt Niebuhr i den naiva optimism och framstegstro, som ser tekniskt, intellektuellt och allmänkulturellt framåtskridande som en garanti också för moraliska framsteg hos mänskligheten och inte vill inse, att i samma takt som människan ökar sin frihet och förmåga att behärska tillvaron ökar hon också risken för att hon störtar sig själv och sina medmänniskor i lidande

[92] Niebuhr, ND, I sid. 4—13, 28—29, 31—39.
[93] Niebuhr, ND, I sid. 161.
[94] Niebuhr, ND, II sid. 19.
[95] Niebuhr, ICE, sid. 50.
[96] Niebuhr, ND, II sid. 329—330.
[97] Niebuhr, ND, I sid. 17.

och fördärv.[98] — "History is indeed filled with endless possibilities . . . but . . . with endless possibilities of good and evil".[99]

Enligt Niebuhr måste man alltså göra två olika bedömningar av en företeelse, om man skall bestämma dess status och betydelse i tillvaron. Å ena sidan skall man fastställa dess grad av verklighet, i vad mån den är uttryck för en människans andliga, skapande verksamhet — å andra sidan skall man bedöma huruvida den är god eller ej. Människans andliga, skapande verksamhet kan ju också framträda som en ond, destruktiv kraft. De former och ordningar för mänskligt liv, som genom historiens gång har skapats fram kan verka och brukas både på ett äkta och gott och på ett ont och förvänt sätt.

Beträffande det äkta, goda människolivet tycks Niebuhr skilja mellan tre olika former av mänskligt liv vilka alla har sitt speciella, goda sätt att fungera.

1. Människan som lever sitt liv helt i enlighet med naturens egna ordningar tillskrivs en primitiv godhet — "a primeval goodness" — "a primitive perfection".[1] Människan själv beskrivs här också som fri från skuld, "innocent", människolivet som "a harmony of life with life without freedom".[2] Denna form av mänskligt liv är nu endast en tänkt storhet, påpekar Niebuhr. Människan är i praktiken alltid både ande och natur. Hon kan heller aldrig avsäga sig sin frihet och andlighet och eftersträva detta skuldlösa tillstånd i ett liv endast som en del av naturen som ett ideal. — Hans beskrivning av det primitiva, goda människolivet har endast till uppgift att understryka att naturen som Guds skapelse är i sig god, inte ond eller utan eget värde.[3]
2. Människans liv i enlighet med de ordningar och strukturer hon själv som andlig varelse har utbildat beskrivs som ett liv karaktäriserat av "ömsesidig kärlek" — "mutual love" — "the harmony of life with life within terms of freedom".[4]
3. Människans liv i enlighet med Guds vilja slutligen beskrivs som ett liv karaktäriserat av "självutgivande kärlek" — "sacrificial love" — "the harmony of soul with God beyond the limitations of sinful and finite history".[5]

[98] Niebuhr, ND, II sid. 160, 326. Niebuhr, ICE sid. 26—27, 108.
[99] Niebuhr, ND, II sid. 160.
[1] Niebuhr, ND, II sid. 80—81.
[2] Niebuhr, ND, II sid. 81.
[3] Niebuhr, ND, I sid. 13, 178—181. ND, II sid. 80—85.
[4] Niebuhr, ND, II sid. 81.
[5] Niebuhr, ND, II sid. 81.

Denna form av mänskligt liv är då det ideala liv, som Jesus har uppenbarat och visat på.[6] För människan som lever här i världen, "in the limitations of sinful and finite history", förblir det alltid ett ouppnåeligt ideal. — "The ethical demands made by Jesus are incapable of fulfilment in the present existence of man".[7] — Icke dess mindre skall det eftersträvas, betraktas som en "det omöjligas möjlighet".[8]

Niebuhr menar alltså, att människan genom sin gudslikhet, sin andlighet kan omvandla sitt liv i enlighet med naturen, präglat av hennes primitiva godhet, hennes skuldlöshet till ett liv präglat av aktiv, skapande kärlek. Då människan dock även som andlig, skapande varelse själv förblir en del av naturen, vars livskraft är självbevarelsedriften, är den kärlek hon här kan ge prov på i sig märkt av självbevarelsedriften. Det är en kärlek som samtidigt tar hänsyn till det egna och andras bästa — "mutual love".

Människan kan emellertid aldrig finna målet och meningen med sitt liv i den historia och de ordningar hon själv skapat fram. Hon kan alltid transcendera utöver sin egen existens. Så måste hon till sist använda sin frihet till att söka Gud och underordna sig hans vilja. Och Gud är den självutgivande kärleken, "sacrificial love".

Historiens slut och människolivets fullkomning i evigheten

Människans liv i historien har enligt Niebuhr två problem.

För det första måste individen inta en dubbeltydig hållning till sin existens i tiden.

Som andlig, skapande varelse måste människan bejaka den som möjlighet till vidare utveckling. Hon strävar mot ett mål, ett "telos". Tiden arbetar s.a.s. för henne. Som en del av naturen måste hon emellertid också uppleva tidens framskridande som ett hot. Hon är på väg mot sin undergång och förgängelse. Slutpunkten för hennes liv är inte "telos" utan "finis". — "All things in history move towards both fulfilment and dissolution, towards the fuller embodiment of their essential character and towards death".[9]

För det andra innebär den historiska utvecklingen en utveckling på gott och ont. — "Human history is indeed filled with endless possibilities . . .

[6] Niebuhr, ND, II sid. 85.
[7] Niebuhr, ICE sid. 67
[8] Niebuhr, ICE sid. 68.
[9] Niebuhr, ND, II sid. 297.

but . . . with endless possibilities of good and evil".[10] Historiens egen problematik är kampen mellan gott och ont.[11] Utvecklingen innebär inte en lösning av det ondas problem. Den skärper tvärtom problematiken. — "History cumulates, rather than solves, the essential problem of human existence".[12]

Människans problem som en varelse som lever i tiden och skapar historia kan så endast lösas av Gud själv. Gud sätter en gräns för historien och dess utveckling och fullkomnar själv det verk människan inte kan föra till fulländning. Endast underordnat och format av Guds vilja kan människolivet få sin fullkomliga, slutgiltiga utgestaltning, nå sitt "telos".[13] I sin nåd och kärlek tillåter Skaparen den skapade, förgängliga människan att vara hos honom i evigheten. Samma självutgivande kärlek som en gång var grunden till världens skapelse räddar individen undan död och förgängelse.[14]

Guds ingripande vid historiens slut innebär dock inte endast att han löser människans problem att samtidigt sträva mot ett "telos" och vara hotad av ett "finis". Det innebär också en lösning av människolivets och historiens problem att rymma en ständig och alltmer skärpt kamp mellan ont och gott. Gud själv bryter syndens makt och utplånar ondskan ur människolivet. — "The culmination of history must include not merely the divine completion of human incompleteness but a purging of human guilt and sin by divine judgment and mercy".[15] Människans synd och ondska har ju också ytterst sin grund i att hon vill vara sin egen gud och herre och för in "falska evigheter" i sin tillvaro.[16] (Detta resonemang skall behandlas närmare nedan i avsnittet om människan som syndare). Så måste mötet med den rätte guden och den rätta evigheten innebära en uppgörelse med synden.

"Eternity stands over time on the one hand and at the end of time on the other", förklarar Niebuhr.[17] Detta innebär att människan alltid måste anlägga två synpunkter på historien och sitt eget förhållande till den historiska utvecklingen. Å ena sidan skall hon ständigt på nytt ta vara på sin möjlighet att stå fri i förhållande till sin egen historia och till sin aktuella situation för att kunna upptäcka mångfalden och rikedomen i

[10] Niebuhr, ND, II sid. 160.
[11] Niebuhr, ND, II sid. 19.
[12] Niebuhr, ND, II sid. 329.
[13] Niebuhr, ND, II sid. 2, 301, 305.
[14] Niebuhr, ND, II sid. 304—309.
[15] Niebuhr, ND, II sid. 297.
[16] Niebuhr, ND, II sid. 297.
[17] Niebuhr, ND, II sid. 310.

tillvaron och se sina egna möjligheter att föra den historiska utvecklingen vidare. Å andra sidan får hon aldrig förfalla till en falsk "övervärldslighet" eller förakt för det historiska skeendet. Hon skall solidariskt leva med i utvecklingen och inse att just hennes liv i tiden och historien skall föra henne fram till livet i evigheten, den evighet som hon i realiserandet av sin frihet kan snudda vid. Hon måste se historien både som mångfald och enhet, både som något hon själv skall ge mål och mening genom sin förmåga att stå i en direkt relation till evigheten och som något som slutligen i sig har mål och mening och genom vilket hennes liv står i en indirekt relation till evigheten.[18]

Människan som självständig och unik individ

Människans individualitet har sin grund i naturen, förklarar Niebuhr — "It is the product of nature because the basis of selfhood lies in the particularity of the body. The self is most obviously separated from other selves by the simple fact that it is grounded in physical organism which maintains its discrete existence and has its particular and dated history".[19] Har individualiteten sin grund i naturen så är det dock först genom människans andliga, skapande verksamhet, som hon gradvis utvecklar sin egen individualitet — "Nature rises only gradually to the reality of individuality".[20]

Det yttersta uttrycket för människans andlighet är hennes förmåga till självtranscendens. — "Man, unlike animal existence, not only has a centre but has a centre beyond himself".[21] Den rätta individualiteten, den fullkomliga, unika personligheten kan så föreligga endast då människan funnit det yttersta och rätta målet för sin andliga strävan, funnit Gud så som han är uppenbarad i Kristus och erkänt hans vilja som det centrala i sitt liv. — "God as will and personality, in concepts of Christian faith, is thus the only possible ground of real individuality".[22]

Så har också kristendomen, påpekar Niebuhr, starkare och klarare än någon annan livsåskådning eller ideologi betonat individens värde och betydelse. — "Both the idea and the fact of individuality achieve their highest development in the Christian religion".[23]

[18] Niebuhr, ND, II sid. 309—332.
[19] Niebuhr, ND, I sid. 57.
[20] Niebuhr, ND, I sid. 57.
[21] Niebuhr, ND, I sid. 58.
[22] Niebuhr, ND, I sid. 15.
[23] Niebuhr, ND, I sid. 60.

Människans livsångest

Människan får sin ställning i tillvaron därigenom att hon samtidigt är en del av naturen och en fri och skapande, andlig varelse, förklarar Niebuhr. Emellertid är hennes situation som både natur och ande paradoxal och måste verka ångestskapande. — "Anxiety is the inevitable concomitant of the paradox of freedom and finiteness in which man is involved".[24]

Människan måste å ena sidan känna ångest emedan hon är medveten om sin egen begränsning och dödlighet — å andra sidan därför att hon själv inte kan ge sitt liv dess slutgiltiga mål och mening. — "Man is anxious not only because his life is limited and dependent and yet not so limited that he does not know of his limitations. He is also anxious because he does not know the limits of his possibilities".[25] Lösningen på människans ångestproblematik är att hon finner trygghet i tron på den Gud, som kan ge den dödliga, begränsade människan evigt liv och ge människolivet dess fullkomliga och slutgiltiga utformning.[26]

Emellertid kommer livsångesten att fungera som en förutsättning för syndafallet om människan väljer oberoendet av Gud, revolterar mot honom för att få vara sin egen herre.[27] Så är människans ångest både det som driver fram hennes positiva, skapande aktivitet och hennes onda, destruktiva verksamhet.[28]

I sina resonemang om människans livsångest hänvisar Niebuhr flitigt till Kierkegaard och även till Heidegger.[29] Han benämner Kierkegaard "the greatest of Christian psychologists". Dock utreder han inte närmare hur hans eget ångestbegrepp förhåller sig till Kierkegaards. Inte heller tar han ställning till Kierkegaards tänkande som helhet eller till existentialistisk tradition och människouppfattning överhuvudtaget.

Människan som syndare

Som ovan påvisats menar Niebuhr, att syndafallet har två förutsättningar: dels människans livsångest, dels hennes egoism, som får henne att avskärma sig från Gud för att kunna se sitt eget jag som sitt livs och tillvarons centrum.[30]

Då människan så söker lösa sin ångestproblematik på egen hand, resulterar det antingen i att hon överdriver betydelsen av sin frihet och

[24] Niebuhr, ND, I sid. 194.
[25] Niebuhr, ND, I sid. 195—196.
[26] Niebuhr, ND, I sid. 195.
[27] Niebuhr, ND, I sid. 190—191, 195.
[28] Niebuhr, ND, I sid. 195, 197—198.
[29] Niebuhr, ND, I sid. 46, 173, 195—196, 258, 279—280. ND, II sid. 63.
[30] Niebuhr, ND, I sid. 191.

skapande verksamhet eller också i att hon överdriver betydelsen av sitt liv som en del av naturen.[31] Hon orkar inte leva i den paradoxala situationen att både vara bunden och beroende av naturen och fri och oberoende som andlig varelse. Så flyr hon in i en falsk förenkling av sin situation och hamnar antingen i högmodets synd (sin as pride) eller i begärelsens synd (sin as sensuality).[32]

Då synden till sitt ursprung är andlig ("sin is spiritual not carnal"),[33] då just människans vilja att hävda sig själv är grunden till syndafallet, så måste också högmodets synd ses som den ursprungliga, som primär i förhållande till begärelsens synd, påpekar Niebuhr.[34] Det avgörande är emellertid att människan, vilken synd hon än förfaller till, kommer att fördärva sitt liv både som natur och som ande. Den människa som lever i begärelsens synd nonchalerar och flyr bort från sitt ansvar och sina möjligheter till självförverkligande som andlig varelse, men fördärvar samtidigt naturens egna goda gåvor och ordningar i sitt hänsynslösa och destruktiva utnyttjande av dem.[35] Människan som i sitt högmod överdriver betydelsen av sin frihet och suveränitet som andlig varelse gör heller inte bara våld på naturen i förakt för dess inneboende godhet och dess eget sätt att fungera. Just som andlig varelse ger hon prov på en meningslös livsform, en falsk och ofruktbar strävan, som är en otäck parodi på äkta frihet och personlighetsutveckling.[36]

En omedelbar konsekvens av syndafallet blir också självbedrägeriet, livslögnen, understryker Niebuhr. Då människan har löst sitt problem att komma ifrån livsångesten med hjälp av en falsk förenkling av sin livssituation måste hon sedan också dölja det ohållbara i den lösningen och i sin egen situation för sig själv. Graden av medvetenhet i självbedrägeriet kan sedan variera mellan olika individer och mellan olika perioder i en människas liv. Människans oförmåga att komma fram till en riktig livssyn och uppfattning om sin situation i tillvaron är dock alltid åtminstone delvis hennes egen skuld.[37] Niebuhr talar här (med Tertullianus) om en frivillig okunnighet — "willing ignorance".[38]

En stor del av Niebuhrs arbete "The Nature and Destiny of Man" går åt till en analys och kritik av den västerländska kulturens olika epoker och idéströmningar, där han vill påvisa hur man missförstått människans

[31] Niebuhr, ND, I sid. 191, 198.
[32] Niebuhr, ND, I sid. 198, 242.
[33] Niebuhr, ND, I sid. 17.
[34] Niebuhr, ND, I sid. 198—199.
[35] Niebuhr, ND, I sid. 242—245.
[36] Niebuhr, ND, I sid. 178, 200, 216.
[37] Niebuhr, ND, sid. 216—220.
[38] Niebuhr, ND, I sid. 218.

ställning i tillvaron och så antingen överdrivit betydelsen av människans förnuft och felaktigt satt likhetstecken mellan hennes förnuftsstyrda liv och hennes liv som andlig varelse eller också alltför starkt betonat hennes liv som en del av naturen. Niebuhr talar här om en "idealistisk" tradition som står emot en "naturalistisk".[39]

Denna kritik får en speciell tyngd och skärpa när den ses i samband med Niebuhrs lära om syndafallet och dess konsekvenser. Tillspetsat uttryckt verkar det som han här vill skildra västerlandets idéhistoria som en avspegling av den högmodets och begärelsens synd som är verksam i människolivet och det historiska skeendet. Intressant är att notera, att liksom Niebuhr ser begärelsens synd som sekundär i förhållande till högmodets så ser han också den naturalistiska traditionen som sekundär i förhållande till den idealistiska. Naturalismens olika åsiktsriktningar ses som olika former av opposition och protest mot idealismen.[40]

Om syndafallet enligt Niebuhr fördärvar människolivet som helhet, som både natur och ande, är det enligt honom däremot inte så att man kan säga, att människan är helt och hållet syndare, i den meningen att hon i sig själv skulle vara restlöst ond och fördärvad. — "Sin is a corruption of man's true essence but not its destruction".[41]

För det första måste man, menar Niebuhr, klart skilja mellan de resurser och möjligheter människan har som natur och ande och hennes eget tillvaratagande av dessa resurser och möjligheter, "make a distinction between the essential nature of man and the virtue of confirmity to that nature".[42] Påverkar syndafallet människans sätt att ta till vara sina möjligheter och utgestalta sitt liv så påverkar det inte människans egen "essential nature".[43]

För det andra är människan i sin självtranscendens, sitt ställningstagande till sitt eget liv medveten om hur hennes resurser och möjligheter måste användas för att hon skall göra sig själv rättvisa. — "It is in this moment of self-transcendence that the consciousness and memory of original perfection arise".[44] Detta beskriver Niebuhr som en människans "Iustitia originalis" — "original righteousness".[45]

Människan har med andra ord dels alltid de rätta förutsättningarna för att leva riktigt, dels alltid förmåga att inse hur detta riktiga, goda liv skall utgestaltas och kunna förverkligas — ytterst i en lydnad för Guds vilja.[46]

[39] Niebuhr, ND, I sid. VII.
[40] Niebuhr, ND, I sid. 34.
[41] Niebuhr, ND, I sid. 285.
[42] Niebuhr, ND, I sid. 285.
[43] Niebuhr, ND, I sid. 285.
[44] Niebuhr, ND, I sid. 294.
[45] Niebuhr, ND, I sid. 293—296.

Människan som Guds avbild

Då Niebuhr talar om människan som ande, ser han henne som ovan påvisats som Guds avbild. Han menar emellertid också, att man bör skilja mellan människan som "Imago Dei" och som "Similitudo Dei" d.v.s. som Guds avbild genom skapelsen med möjlighet att utvecklas till allt större likhet med Gud. Själva terminologien lånar han från Irenaeus utläggning av skapelseberättelsen i 1 Mos. 1:26, men använder den på ett självständigt sätt.[47] Han utlägger saken så, att människan som "Imago Dei" är människan som i sig har förmåga till fritt och självständigt skapande, medan människan som "Similitudo Dei" är människan som frivilligt underordnar sig Guds vilja och verkar i överensstämmelse med denna.

Människan blir alltså "Similitudo Dei" i sitt rätta och fullkomliga tillvaratagande av de möjligheter hon har som "Imago Dei". Hon förblir "Imago Dei" även som syndare. Det är hennes liv som "Similitudo Dei" som syndafallet omöjliggör.[48]

Kritiska synpunkter

I sitt verk "The Nature and Destiny of Man" vill Niebuhr uppenbarligen framhålla som en huvudpoäng, att man å ena sidan måste se människan både som en del av naturen och som en fri skapande, andlig varelse, men å andra sidan aldrig får spela ut dessa båda aspekter på människolivet mot varandra, så att man antar att människans liv och verksamhet som andlig varelse kan komma i konflikt med hennes liv som en del av naturen.

Niebuhr betonar starkt, att människans liv i enlighet med naturens ordningar måste beskrivas som i sig gott och värdefullt. Som Guds skapelse är naturen god. Han ser det liv där människans andliga, skapande verksamhet ändå verkligen har kommit i konflikt med hennes naturenliga liv som ett resultat av syndafallet. Han kritiserar olika filosofiska riktningar och livsåskådningar just utifrån synpunkten att de antingen överdriver betydelsen av människans frihet och skapande förmåga eller betydelsen av hennes naturgivna livsvillkor.

Frågan är emellertid den om inte också Niebuhr själv — tvärtemot sina egna intensioner — slutligen kommer att anta ett spännings- och motsatsförhållande mellan människan som ande och som natur.

Han menar att människan måste inta en dubbeltydig hållning till sin existens i tiden. Hennes situation som samtidigt bunden och fri, beroende

[46] Niebuhr, ND, I sid. 287—288.
[47] Beträffande Irenæus lära om människan som "Imago Dei" och "Similitudo Dei" se bl.a. Wingren, Människan och inkarnationen enligt Irenaeus.
[48] Niebuhr, ND, I sid. 286—289.

och självständig, samtidigt en del av naturen och en andlig varelse beskriver han som i sig paradoxal och ångestframkallande.

Här löser han dock problemet så, att han förklarar att människans speciella situation som både natur och ande, både en skapad och en skapande varelse, ytterst är ett tecken på att hon är skapad till gemenskap med Gud. Då hon söker sig till sin skapare försvinner hennes kluvenhet och ångest och hon förmår att helt och fullt bejaka sig själv som både natur och ande.

Så skulle människans livssituation egentligen endast vara skenbart paradoxal. Den verkar motsägelsefull och ångestskapande endast för den som glömmer att naturen är Guds skapelse och att gudsgemenskapen är målet för människans andliga strävan, att det är samma Gud som är upphov till människolivet som natur och som fullkomnar människolivet som ande.[49]

Niebuhrs beskrivning av människolivet och dess villkor tycks emellertid även medföra ett annat problem, vilket han själv inte tar upp till behandling. Det är problemet hur människans liv som en del av naturen, kännetecknat av självbevarelsedriften, skall kunna bilda underlag för ett liv i självutgivande kärlek.

Han förklarar, att människans självständiga, skapande verksamhet skall vara en vidareutveckling och förädling av naturens eget sätt att fungera, av de skapelsegivna ordningarna. Han menar också, att självbevarelsedriften förändrar karaktär i och med att individen som fri, andlig varelse förmår styra och behärska sina olika drifter och impulser.

Då han vill hävda, att människan slutligen skall använda sin frihet till att söka Gud, som är den självutgivande kärleken, underordna sig och leva i enlighet med hans vilja blir frågan dock följande: Hur skall de naturens ordningar, som utgör en livsform avpassad för en varelse styrd av självbevarelsedriften, kunna vidareutvecklas därhän att en livsform präglad av självutgivande och självuppoffring växer fram? Hur skall självbevarelsedriften i sig kunna förändras så att den blir en drivkraft till offer och utgivande för andra? Här måste man ändå beskriva saken så, att livet på grundval av naturens ordningar inte endast vidareutvecklas men ersätts av en radikalt annorlunda livsform, att självbevarelsedriften inte endast förändras men går över i sin direkta motsats. Ett liv i självutgivande kärlek är en motsägelse till ett liv präglat av självbevarelsedriften.

Här uppstår så den verkliga paradoxen: inte att människan samtidigt är bunden och beroende som en del av naturen och fri och självständig som andlig varelse, men att människan samtidigt är bunden och beroende som en del av naturen och bunden av Guds vilja.

[49] Niebuhr, ICE sid. 17.

Niebuhr tangerar denna problematik, då han anmärker att människan måste oroas, känna dåligt samvete "over the fact that the survival impulse should play so dominant a role in all his ethical calculations"[50] och då han talar om självbevarelsedriften som "the very basis of self-love".[51] Att han inte närmare uppmärksammar den verkar onekligen mycket egendomligt. Man skulle dock kunna anta att det har att göra med två saker.

För det första kommer han i sin framställning att behandla frågan hur människan skall kunna göra sig själv rättvisa som både ande och natur och frågan hur människan skall kunna göra sig själv full rättvisa just som andlig varelse som två separata problemställningar. Han vill å ena sidan reda ut den problematik som människans förmåga att stå fri i förhållande till, att transcendera utöver, naturen och skapelsen ger upphov till — å andra sidan behandla den problematik, som har sin grund i människans förmåga till självtranscendens. Själva hans sätt att disponera sin framställning i klarhetens och överskådlighetens intresse medför att han undviker den verkligt intressanta och brännande problemställningen: hur människan som samtidigt natur och ande skall kunna göra sig själv full rättvisa som andlig varelse.

För det andra betonar Niebuhr starkt, att syndafallet medför att människan aldrig kan leva helt i enlighet med Guds vilja. Då han så ser det faktum att människan är fallen i synd som en fullt tillräcklig förklaring till att hennes liv inte klart och tydligt kan präglas av den självutgivande kärleken, behöver han inte komma in på frågan huruvida det också kan finnas en annan i sig tillräcklig förklaring till detta. Då Niebuhr talar om historiens och människolivets begränsning och ofullkomlighet finns alltid aspekten av dess syndfullhet med i sammanhanget. Betecknande är att Niebuhr, då han skall förklara hur Jesus kunde leva ett fullkomligt kärleksfullt liv här i världen, poängterar just att Jesus var fri från synd.[52]

Det verkar alltså finnas en obearbetad problematik inbyggd i Niebuhrs tänkande. Denna speciella problematik verkar också ge utslag framför allt på två punkter i hans framställning.

För det första finns det en viss oklarhet i Niebuhrs resonemang om de dödas uppståndelse.[53] Om han i andra sammanhang klart betonar, att människan samtidigt är en del av naturen och en skapande, andlig varelse, så undviker han här att säga att människan skall uppstå till evigt liv som den varelse som samtidigt är natur och ande. Han använder i stället ganska vaga formuleringar och talar om att den människans individuali-

[50] Niebuhr, ND, II sid. 101.
[51] Niebuhr, ICE sid. 51.
[52] Niebuhr, ND, II sid. 73.
[53] Niebuhr, ND, II sid. 304—312.

tet, som är en produkt både av naturen och av människans skapande, andliga verksamhet skall bestå i evigheten.[54] Han vill tolka bibelns utsagor om kroppens uppståndelse så, att "kroppen" — "the body" — här står som symbol för "all historical reality".[55]

Här värjer sig alltså Niebuhr å ena sidan mot tanken, att människan som skapad varelse, som en del av naturen skulle kunna få evigt liv. Å andra sidan kan han heller inte bortse från aspekten på människolivet som grundat i naturen, då han talar om människans liv i evigheten.

För det andra kommer Niebuhr att beskriva förhållandet mellan "mutual love" och "sacrificial love" som paradoxalt. — "Sacrificial love is paradoxically related to mutual love".

Människan kan ge prov på "mutual love" endast i den mån hon som andlig, skapande varelse ytterst strävar mot sin fullkomning i "sacrificial love". Idealet av ett liv i "sacrificial love" är dock samtidigt en radikal dom över och motsägelse till alla uttryck för "mutual love". — "The sacrifice of the self for others is a violation of natural standards of morals".[56]

3 Totalbild av verkligheten och människobild hos Ward

Gudsbegreppet

Både i sitt arbete "The Concept of God" och i sitt tidigare verk "Ethics and Christianity" redogör Ward för sin uppfattning om gudsutsagornas egentliga funktion och innebörd. Det är enligt honom ett allvarligt misstag att betrakta dem som påståenden och beskrivningar i vanlig bemärkelse. De är inte avsedda att förmedla en objektiv kunskap om att det existerar ett slags högsta väsen, som kan tillskrivas vissa egenskaper. I stället syftar gudsutsagorna till att visa på ett speciellt sätt att uppleva tillvaron. De vill visa på en speciell attityd, vilken möjliggör för individen att själv göra vissa bestämda erfarenheter och tolka sina intryck och upplevelser enligt ett bestämt mönster och på så sätt vinna en personlig gudskunskap.[57] — "Language about God, while it is cognitive, is also determined, in its specific formulations, by the sorts of human attitude and action it specifies. It is, one might say, true: but its truth is the sort of truth appropriate

[54] Niebuhr, ND, II sid. 306.
[55] Niebuhr, ND, II sid. 305—308.
[56] Niebuhr, ND, II sid. 71—73.
[57] Ward, EC sid. 114, 188—189. Ward, CG sid. 63, 115, 156—157, 171.

to man seeking salvation. Its point is not increase of ontological information, but the proper direction of human lives to their fulfilment".[58] Det är alltså enligt Ward helt omöjligt att förstå innebörden i en gudsutsaga eller att acceptera dess sanning på ett renodlat intellektuellt sätt, utan personlig inlevelse och känslomässigt engagemang. — "To say that God exists, is already to accept an attitude and role, defined within the specific theistic tradition".[59]

I Wards utredning om gudsbegreppet är följande synpunkter centrala: 1. Gud bör beskrivas som samtidigt immanent och transcendent. 2. Man måste tala om Gud som den ende guden (eller med Wards egen terminologi, om "the non-duality of God").[60] 3. Gud kan sägas vara tillvarons grund, skaparen. 4. Gud måste skildras både i personliga och opersonliga kategorier, både som föränderlig och oföränderlig. 5. Gud bör beskrivas som värdenas grund och den självutgivande kärleken. 6. Gud måste sägas vara oändlig, obegränsad.

1. Då Ward säger att Gud är transcendent, vill han därmed poängtera, att människan kan uppleva tillvaron som i sig meningsfull och värdefull.[61] Hon kan uppleva världen som "a semiotic system, revealing the inner depths of reality in its various aspects, in ways which are directed to human liberation." — "To speak of God, to use the term at all, is to affirm a transcendent depth in the world," förklarar Ward.[62]

   Då Ward säger att Gud samtidigt är transcendent och immanent, vill han dels betona, att det är just via sina upplevelser och iakttagelser av den synliga, materiella verkligheten, "the physical universe", som människan vinner kunskap om Gud.[63] Dels vill han också understryka, att varje mänsklig upplevelse kan fördjupas till en upplevelse av Gud och att gudsupplevelsen så heller inte får identifieras med någon speciell slags upplevelse.[64] — "There is no particular empirical religious object; the object of religion may be apprehended in any empirical context or mental state, when the situation is able to be taken as a revelation of spiritual (non-spatial) reality, which will be the meaning disclosed in its context, rather than simply an additional entity of the same sort."[65]

[58] Ward, CG sid. 115.
[59] Ward, CG sid. 115.
[60] Ward, CG sid. 100.
[61] Ward, CG sid. 72, 75.
[62] Ward, CG sid. 80.
[63] Ward, CG sid. 106.
[64] Ward, EC sid. 189—190.
[65] Ward, CG sid. 97.

2. Då Ward talar om "the non-duality of God", vill han betona nödvändigheten av att människan får möjlighet att samordna sina upplevelser av den transcendenta verkligheten, "the inner depth of reality", till en fast och meningsfull helhet. Endast så kan de olika upplevelserna få sin rätta och djupa betydelse för hennes liv och endast så kan hon själv utvecklas till en harmonisk och stabil personlighet.[66]
3. Då Ward beskriver Gud som "the creator, the necessary, omnipotent, omniscient ground of all finite beings"[67], vill han visa på möjligheten att se tillvaron som en ordnad, meningsfull och god tillvaro. Människans egen attityd kännetecknas här av en känsla av beroende, av vördnad och tacksamhet.[68]
4. Då Ward hävdar att Gud måste skildras både i personliga och opersonliga kategorier, exempelvis både som "a necessary ground of values" och som "a holy Father, caring, condescending and feeling for his children"[69], menar han att man måste låta dessa olika sätt att beskriva Gud komplettera varandra, för att olika slag av gudsupplevelser hos individen skall få komma till sin rätt och kunna balansera mot varandra, så att en riktig helhetsattityd gentemot den gudomliga verkligheten växer fram.[70]

   Ward varnar vid upprepade tillfällen för riskerna med en antropomorf gudsbild.[71] Å andra sidan betonar han klart att upplevelsen av en personlig närvaro (t.ex. i bönen) är en väsentlig och genuin form av gudsupplevelse.[72]

   Så måste också beskrivningarna av Gud som oföränderlig och föränderlig "changeless and changing", få komplettera varandra på ett riktigt och äkta sätt. Människan kan t.ex. uppfatta Gud som nödvändigtvis god och kärleksfull samtidigt som hon upplever att Guds godhet mot henne personligen tar sig bestämda uttryck beroende på den livssituation i vilken hon står.[73]
5. Då Ward vill benämna Gud som grunden både för de moraliska och de estetiska värdena,[74] vill han visa på möjligheten att människan kan tolka sina moraliska och estetiska upplevelser på ett bestämt sätt, som både gör dessa upplevelser i sig full rättvisa och integrerar dem i

[66] Ward, CG sid. 103, 107—108.
[67] Ward, CG sid. 158.
[68] Ward, CG sid. 148—149, 158.
[69] Ward, EC sid. 114.
[70] Ward, EC sid. 114—116. Ward, CG sid. 163—165.
[71] Ward, EC sid. 76, 100, 110, 115, 168—169.
[72] Ward, CG sid. 163—169.
[73] Ward, CG sid. 154—158.
[74] Ward, EC sid. 99.

upplevelsen av tillvaron som helhet på ett meningsfullt sätt.[75] En central synpunkt är här den, att människan får möjlighet att se de olika moraliska värdena som en harmonisk helhet.[76] — "A monotheistic understanding of values will, however, be one for which all values are understood as in harmonious relationship, so that there is no possibility of competition or delimitation of spheres of influence".[77]

Då Ward beskriver Gud som kärleken, agape, vill han därmed visa på att kärleken är det som kan fungera som samordnande princip i människans moraluppfattning och moraliska liv.[78]

6. Då Ward beskriver Gud som oändlig, vill han därmed poängtera att människan bör se sina upplevelser av Gud och sin gudskunskap i perspektivet av att hon kan göra ett oändligt antal nya gudsupplevelser, ständigt på nytt fördjupa och utvidga sin kunskap om Gud. Så har hon också själv obegränsade möjligheter att utvecklas och fördjupas som människa och moralisk personlighet. — "One can progress forever, as one's soul requires, without at any point being able to say that at last one knows the fullness of the richness of God's being".[79]

Individens gudsupplevelse och de olika religionerna

Ward nämner särskilt fem olika livsområden som väsentliga för individens möjlighet att uppleva tillvarons djupdimension och vinna personlig gudskunskap.[80]

1. De moraliska upplevelserna, där Gud uppfattas som den helige — "as the moral demand, which claims life absolutely."[81]
2. De estetiska upplevelserna. Individen ställs här inför "a revelation of the inner glory of reality, expressed in an endless number of ways".[82]
3. Människans "inre liv", — "the introspective journey into oneself which can bring one to confront an unconditioned reality at the very heart of one's personal being".[83]
4. Individens reflekterande över sitt personliga livsöde, där han söker upptäcka en bestämd mening och avsikt med vad som händer honom och en bestämd livsuppgift för honom själv i tillvaron.

[75] Ward, CG sid. 118.
[76] Ward, CG sid. 130.
[77] Ward, CG sid. 127.
[78] Ward, EC sid. 189, 193. Ward, CG sid. 120—121.
[79] Ward, EC sid. 259.
[80] Ward, CG sid. 118, 159, 161—163.
[81] Ward, CG sid. 118.
[82] Ward, CG sid. 126.
[83] Ward, CG sid. 159.

5. Upplevelsen av en personlig närvaro — "the direct apprehension of a personal presence, known both in prayer and in the fellowship of believers".[84]

Ward menar alltså, att varje människa kan ha vad han benämner "revelatory experiences", och än mer att det är troligt att så gott som alla verkligen har haft någon sådan upplevelse.[85] Han är dock noga med att betona, att människan kan tillgodogöra sig sådana upplevelser på ett rätt sätt och utveckla sin förmåga att göra allt fler och djupare erfarenheter av detta slag först när hon kommer i kontakt med en religiös tradition. Här får hon gruppens och de utarbetade ritualens och religiösa beteendemönstrens stöd och hjälp att utveckla sin känslighet och mottaglighet för gudsuppenbarelserna. Här får hon också hjälp att tolka sina egna upplevelser och placera in dem i ett övergripande enhetligt mönster under inflytandet av en speciell förkunnelse och troslära.[86]

En viktig synpunkt hos Ward är också den, att likaväl som individen bör få utvecklas till en alltmer mogen och insiktsfull religiös personlighet, så utvecklas också de olika religionerna och religionen som sådan. En stor del av Wards arbete "The Concept of God" går åt till analyser och beskrivningar av de olika religionernas utveckling från primitiva stadier till alltmer högtstående och förfinade former. Alla religioner värda namnet förutsätter dock en "generell religiös grundattityd" hos sina utövare, påpekar Ward: attityden av vördnad—ånger—tacksamhet gentemot den gudomliga verkligheten.[87]

Ett särskilt intresse visar Ward den judiska, gammaltestamentliga religionens utveckling som en förberedelse för kristendomens framväxt. Ward som skriver "as one who is a Christian priest as well as a philosopher"[88] vill se saken så att den kristna tron utgör höjdpunkten i den religiösa utvecklingen.

Han menar, att Jesus från Nasaret är den människa, som utifrån den speciella religiösa tradition i vilken han levde helt och fullt har tagit vara på de möjligheter han hade att uppleva Gud, vinna insikt i hans väsen och vilja. Då den religiösa tradition i vilken Jesus stod hade nått ett så högt utvecklingsstadium att den kunde ge plats för en klar och fullkomlig upplevelse av Gud som kärleken, "agape", och då Jesus valde att leva i full överensstämmelse med sin kunskap om Gud och om Guds vilja och avsikt

[84] Ward, CG sid. 163.
[85] Ward, CG sid. 68.
[86] Ward, CG sid. 33—35.
[87] Ward, EC sid. 192—193.
[88] Ward, CG sid. VIII.

med hans liv, blev hans person som sådan en gudsuppenbarelse.[89] Ward utlägger ytterligare saken så: "One might say that a personal life of self-sacrificial love is the best possible expression of God's being: it does not complete revelation in the sense that there is nothing left to learn about God; but it is final in the sense that this personal form is the most adequate possible general characterization of God towards men".[90]

Så är Ward också noga med att betona, att uppenbarelsen i Kristus inte fungerar så att den kan ses som ett nödvändigt komplement till en naturlig gudskunskap, en kunskap som människan av egen förmåga kan komma fram till. Tvärtom fungerar den så att den påverkar människans sätt att uppleva Gud och den gudskunskap hon kan ha överhuvudtaget. — "Belief in the incarnation changes one's concept of 'God'; it does not give additional knowledge of what an antecedently identified God does".[91]

När det gäller frågan om individens val av tros- och livsåskådning menar Ward, som framgår av resonemanget ovan, att det är ett fundamentalt misstag att tro att man kan få något slutgiltigt, bindande bevis för att en viss lära eller åskådning är den rätta eller att man helt sakligt och objektivt kan undersöka vilken religion och trosform som verkar mest tillförlitlig och därefter träffa sitt val. Utan personligt engagemang och inlevelse förstår man exempelvis inte den rätta innebörden i gudsutsagorna. Lika starkt betonar Ward emellertid, att man inte får gå till ytterlighet i motsatt riktning och nöja sig med ett rent godtyckligt val eller ett liv i ett slags blind, osjälvständig auktoritetstro.

Man bör i stället för det första fråga sig hur de olika lärorna uppfyller de vanliga vetenskapliga kraven att vara konsistenta, koherenta och adekvata. — Utmärker sig de begrepp man rör sig med genom enkelhet och klarhet? — Är de olika tankegångarna och dogmerna som läran innehåller förenliga med varandra sinsemellan? — Går troslärans satser att förena med rön och erfarenheter från vetenskapligt arbete inom olika områden? — Ger den en god förklaring till olika fenomen och händelser man stöter på i vardagslivet?

Vidare bör man fråga sig om den aktuella läran och åskådningen visar sig fruktbar för ens eget och andras liv. — Hjälper den en själv att leva och fungera bättre än man skulle gjort om man inte omfattat den? — Verkar andra som lever i enlighet med den lyckas med sina liv och utvecklas till äkta och harmoniska personligheter?[92]

[89] Ward, EC sid. 204—205. Ward, CG sid. 190—196.
[90] Ward, CG sid. 193.
[91] Ward, CG sid. 181.
[92] Ward, EC sid. 198—199, 201—202, 271. Ward, CG sid. 66—67.

Så menar Ward, att det vetenskapliga-filosofiska arbetet — även om det aldrig kan ha till uppgift att döma mellan olika trosläror och livsåskådningar eller slutgiltigt bevisa riktigheten av en viss åsikt — kan ha sin givna betydelse för individens val av tro och livsinriktning och självständiga reflekterande över sin livssyn och livsattityd.

Dels har filosofin till uppgift att företa en analys av de givna trosföreställningarna, söka klargöra innebörden av de olika dogmerna och utsagorna och undersöka hur de olika tankegångarna och idéerna inom en viss troslära förhåller sig till varandra. Dels kan filosofin också uträtta ett konstruktivt arbete på så sätt att den kan visa på nya och fruktbara tolkningar av vissa dogmer och trossatser och söka bygga samman dessa till ett så enhetligt och intressant helhetsmönster som möjligt.[93]

Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna

Som ovan påvisats vill Ward beteckna den moraliska upplevelsen, "the moral experience" som en speciell och viktig form av gudsupplevelse, som "a revelatory experience". Han vill därmed inte ha sagt, att individen själv nödvändigtvis måste tolka och förstå sin upplevelse så. Däremot menar han, att ett tillräckligt engagerat och allvarligt arbete med moralfrågor och penetrerande av de moraliska upplevelserna bör leda till att människan blir teist,[94] omfattar "a theistic morality".[95] Han understryker också kraftigt, att moralen kräver att bli insatt i ett vidare sammanhang, i en kontext av en riktig livssyn och livsattityd överhuvudtaget för att den skall få sin rätta kvalitet och betydelse. Framväxten av en äkta moral och en riktig syn på tillvaron som helhet betingar alltid varandra ömsesidigt i individens liv.[96]

Vad menar då Ward närmare bestämt när han talar om "the moral experience?" Som redan antytts syftar han här på att individen i den givna situationen kan uppfatta ett bestämt krav, "a moral demand, which claims life absolutely".[97] Ward talar om detta krav som ett "moralens faktum". Oberoende av människans egen inställning, egna önskningar och föreställningar föreligger faktiskt ett visst krav på henne och hennes liv.[98] Poängen är här också den, att individen aldrig kan uppfatta att det föreligger ett sådant krav och begripa vad det går ut på på ett rent

[93] Ward, EC sid. 198—199.
[94] Ward, EC sid. 69—78, 268.
[95] Ward, EC sid. 14.
[96] Ward, EC sid. 34.
[97] Ward, CG sid. 118.
[98] Ward, EC sid. 59—64.

förståndsmässigt, intellektuellt sätt. Endast i den mån människan verkligen känner sig personligt träffad och tvingad av kravet kan hon fatta och förstå det.[99]

Man kan nu se detta krav, detta moralens faktum, ur två aspekter. Dels kan man se det som en uppfordring till människan att leva och agera på ett visst, bestämt sätt. Det säger henne vad hon bör göra. — Dels kan man se det som ett krav på en viss moralisk kvalitet hos individen själv. Det säger honom vem han bör vara. Ward uttrycker själv saken så, att kravet från en synpunkt sett har att göra med förverkligande av vissa värden, som rättvisa, sanning, mod o.s.v. I en bestämd situation krävs exempelvis att människan skall ge uttryck för värdet "rättvisa" i sitt handlande. Ur en annan synvinkel sett har kravet däremot att göra med att människan skall förverkliga ett visst ideal. Hon skall vara en bestämd slags människa, ett visst slags personlighet.

I det förra fallet förefaller det då som om man måste anta att det finns många olika "moral facts". Människan kan här förledas att se saken så, att det finns en speciell "realm of values", där varje enskilt värde kräver att få komma till uttryck i ett bestämt livs- och beteendemönster. — I det senare fallet förefaller det däremot som om man måste anta att det slutligen endast finns ett enda "moral fact". Det måste finnas ett enda bestämt ideal för hurdan en människa skall vara.[1]

Ward menar att det är den senare synpunkten: att moralens faktum har att göra med förverkligandet av ett visst ideal, som är den väsentliga — "If one grants the existence of truth-determining moral facts at all, it does seem reasonable to suppose that it is ideals, rather than values, which are morally binding on men. For the various values must all supplement one another before they are capable of giving rise to a moral demand on man".[2]

Man bör alltså inte se saken så, att en rad speciella värden ger upphov till en rad speciella krav på människan och hennes liv. I stället bör man inse, att det djupast sett endast finns ett bestämt krav, som föreligger i varje situation: kravet att människan skall ge prov på en bestämd livsattityd, som kan ta sig en rad olika uttryck beroende på situationens speciella karaktär.[3]

Ward har beskrivit Gud som den självutgivande kärleken och som värdenas grund. Så menar han att kravet, som riktats till individen i den givna situationen, är kravet att hon skall ge prov på en kärlekens grund-

[99] Ward, EC sid. 64—67.
[1] Ward, EC sid. 91.
[2] Ward, EC sid 95.
[3] Ward, EC sid. 96.

attityd i sitt liv. På så sätt kommer hon också att ge uttryck för olika värden i sitt handlande och agerande i de olika situationerna.[4]

För att göra en kortfattad summering tycks Ward mena, att den moraliska upplevelsen är en upplevelse av en tillvarons djupdimension, i vilken det uppenbaras att tillvaron i sig är värdefull och att dess innersta väsen och hemlighet är den självutgivande kärleken. Typiskt nog kan människan dock inte inse och konstatera detta på ett rent förnuftsmässigt, sakligt sätt utan endast så att hon känner att den sanning som här uppenbaras för henne måste få omedelbar betydelse för hennes eget sätt att vara och leva. Den moraliska upplevelsen är nödvändigtvis en pliktupplevelse.

Så konstaterar ju Ward också, att det överhuvudtaget inte går att ha någon rätt insikt och kunskap om Guds väsen och vara utan att man släpper till sig själv i ett personligt engagemang.

Ward menar uppenbarligen att människan principiellt sett kan ha en klar och riktig upplevelse av "the moral demand" i varje livssituation, liksom han menar att varje livssituation överhuvudtaget erbjuder möjligheter till en gudsupplevelse. På samma sätt som han dock samtidigt betonar att direkta och personliga gudsupplevelser i praktiken är rätt sällsynta, så betonar han också att den äkta och klara moraliska upplevelsen i praktiken är en sällsynthet. Vanligen måste det till extra-ordinära förhållanden för att individen alls skall känna av en direkt och ofrånkomlig förpliktelse. Ward talar här om speciella "claim-situations".[5] Vidare är det också så, att de moraliska upplevelserna är av mycket skiftande kvalitet. I den mån människan har moraliska upplevelser är de för det mesta otydliga och svårfattliga för individen själv.[6] Så kommer Ward att mycket kraftigt betona hur svårförvärvad den rätta moraliska kunskapen är. Människan kan ha vissa moraliska upplevelser, vilka i bästa fall är någorlunda klara och upplysande. Hon kan också ta det som en livsuppgift (fastän detta i praktiken sällan är genomförbart) att söka komma fram till en riktig moraluppfattning genom ett kontinuerligt arbete med moraliska frågor och problemställningar utifrån erfarenheterna i de olika "krav-situationerna". Här påminner hon då om vetenskapsmannen, som på grundval av vissa experiment och undersökningar söker bilda sig en uppfattning om de lagar och sammanhang som ligger bakom och formar de aktuella skeendena i en ständig vidareutveckling och revidering av sina teorier.[7] Även om människan här lever och arbetar under ideala förhållanden kommer hennes moraliska kunskap ändå att bli synnerligen bristfäl-

[4] Ward, EC sid. 99—101.
[5] Ward, EC sid. 160—161.
[6] Ward, EC sid. 157—158.
[7] Ward, EC sid. 130.

lig och osäker och ett liv som genuin och helgjuten moralisk personlighet att förbli en utopi. Om inte annat så är ett enskilt människoliv helt enkelt för kort för att hon skall hinna särskilt långt i sitt arbete.

Lösningen på detta problem är då, att människan söker sig till moraliska auktoriteter, söker hjälp och ledning hos mer kunniga och insiktsfulla personer än hon själv.[8]

Här märker man åter tydligt samstämmigheten mellan Wards resonemang om människans villkor som religiös och som speciell moralisk personlighet. Liksom enstaka gudsupplevelser och eventuellt reflekterande över dessa inte gör människan religiös gör heller inte enstaka moraliska upplevelser och reflekterande över dessa henne till en moralisk personlighet. Det avgörande är om hon lever i en bestämd religiös tradition, om hon vill lyssna till bestämda moraliska auktoriteter. Först livet i en sådan tradition, kontakten med sådana auktoriteter tillåter individen att tillgodogöra sig sina egna upplevelser på ett rätt sätt. Även om hon helt skulle sakna sådana egna upplevelser formar henne denna tradition och dessa auktoriteter till en religiös och moralisk personlighet.[9] (Då den moraliska kunskapen enligt Ward egentligen endast är en del av den totala gudskunskapen vill han givetvis se saken så, att rollen som en tillförlitlig religiös förkunnare i allmänhet och rollen som moralisk förkunnare och auktoritet i synnerhet ofta bärs upp av samma person, även om detta inte nödvändigtvis behöver vara fallet. Likaväl som man talar om en religiös tradition och en religionens utveckling kan man också enligt hans sätt att se tala om en moralens tradition och utveckling).

Ward menar också att de olika moraliska auktoriteterna och deras undervisning kan testas och bedömas på samma sätt som de olika tros- och livsåskådningarna.

Man bör inte underordna sig och lyda i blind auktoritetstro. Den etiska undervisningen får inte gå emot ens egna upplevelser och insikter utan skall s.a.s. bygga vidare på dessa.[10]

Man kan testa moralläran genom att fråga sig hur den uppfyller kraven att vara konsistent, koherent och adekvat.[11] Man bör naturligtvis också ge akt på huruvida personer som omfattar den överhuvudtaget verkar vara balanserade och tillförlitliga människor, liksom man bör observera hur man själv i det stora hela utvecklas under inflytandet av en viss moralisk auktoritet. Som den högsta moraliska auktoriteten sätter Ward Jesus från Nasaret. Han hade den fullkomliga moraliska insikten. Hans etiska un-

[8] Ward, EC sid. 16, 155—167, 269—270.
[9] Ward, CG sid. 33—35. Ward, EC sid. 182.
[10] Ward, EC sid. 162—165.
[11] Ward, EC sid. 130.

dervisning och berättelserna om hans liv framställer det högsta idealet: den fullkomliga, kärleksfulla personligheten.[12] (Om Ward alltså än inte tycks mena, att moralisk och religiös auktoritet nödvändigtvis bör sammanfalla i alla lägen och under varje utvecklingsfas i religionens och moralens historia, så är det för honom ändå en nödvändighet att identifiera den högsta religiösa auktoriteten med den högsta moraliska auktoriteten. En fullkomlig öppenhet mot och upplevelse av Gud inom moralens område bör korrespondera med en fullkomlig öppenhet mot och upplevelse av Gud överhuvudtaget).

Wards tänkande hör hemma i en idealistisk tradition

Som framgår av utredningen ovan bör Wards tänkande placeras in i en idealistisk tradition.[13] Så har han också själv beskrivit saken.[14]

Han menar att det tiderna igenom funnits två radikalt olika sätt att uppfatta verkligheten — "One either tends to view reality, from the first, as a whole which contains many levels of meaning, and which different sorts of analysis can dissect in different ways, or as a wholly contingent collocation of diverse and essentially unrelated elements".[15] — Här måste man helt enkelt välja ståndpunkt — "One must start somewhere, in coming to terms with the nature of reality and deciding how to act in response to it. It is not the case that one can begin from a condition of complete neutrality, and build up a view by dispassionate syllogistic argument".[16] Ward har valt att se verkligheten "as meaningful and unitary".[17] Han menar att tillvaron har en djupdimension, så att det yttre skeendet i en viss situation kan uppenbara en andlig verklighet, "a spiritual (non-spatial) reality" — "become an unveiling of the reality which underlies it".[18]

Han vill också hävda, att människans moraliska liv inte får ses som ett resultat av att hon själv utifrån sina egna behov och önskningar betecknar vissa tillstånd som goda och värdefulla och väljer att eftersträva dessa. I stället är det hennes upplevelse av tillvarons djupdimension, den andliga verkligheten som ett krav att hon skall realisera vissa moraliska värden och eftersträva ett visst ideal, som är grunden för hennes moraliska liv. Ward instämmer med dem, "who think of values as existing over against

[12] Ward, EC sid. 96—98.
[13] Jfr. Marc-Wogau, Filosofisk uppslagsbok: Idealism.
[14] Ward, CG sid. 51—54.
[15] Ward, CG sid. 53—54.
[16] Ward, CG sid. 53.
[17] Ward, CG sid. 53.
[18] Ward, CG sid. 97.

man" gentemot dem, "who conceive values as springing solely from human decision or desire".[19]

Så måste Ward betecknas som ontologisk och etisk idealist. En av de filosofer som Ward flitigast citerar är också Kant. Relativt ofta hänvisar han även med instämmande till Platon.

Människan som ansvarig individ och som syndare

Ward menar uppenbarligen, att människan får sin unika ställning i tillvaron genom att hon till skillnad från andra varelser har förmåga att vinna insikt i den andliga verkligheten — ytterst genom vissa "revelatory experiences", av vilka "the moral experience" är en särskilt viktig form. Han betonar emellertid också, att man kan förstå människans särställning i tillvaron, hennes speciella värdighet och ansvar rätt endast i den mån man ser henne som en varelse med förmåga att vilja och välja fritt. Hon är inte bara utrustad med moralisk insikt utan också med moralisk frihet.

Begreppet "frihet" kan enligt Ward inte definieras. Det fria valet och viljeakten måste betraktas som i sig oförklarliga fenomen om man skall uppfatta dem rätt. Försöker man nämligen förklara det enskilda valet och viljeakten utifrån människans medfödda anlag, tidigare upplevelser, speciella behov i den aktuella situationen o.s.v., framstår friheten i valet och viljan som endast skenbar. Bortser man å andra sidan helt från dessa faktorer framstår valet och viljeakten som uppkomna genom en ren slump. Att människan är fri betyder då att hennes beslut och avgöranden är fullkomligt godtyckliga till sin karaktär.[20] — "If we admit freedom at all then we cannot hope to understand it or explain it in terms of anything other than itself". — "Freedom must, by its essential nature, be inexplicable",[21] förklarar Ward. Den moraliska friheten, den fria viljan blir för Ward ett människolivets och personlighetens mysterium. Hur intimt frihetsbegreppet är förknippat med personlighetsbegreppet hos Ward framgår också av hans resonemang att Gud inte kan sägas vara en person (även om han kan beskrivas i personliga kategorier) just därför att han inte kan sägas äga moralisk frihet. Gud är nödvändigtvis god, nödvändigtvis sådan han är.[22]

Det är enligt Ward utmärkande för människan, att hon samtidigt mycket väl kan inse vad som är rätt och gott och ändå välja att gå emot denna insikt i sitt liv och handlande. Hon är med andra ord fri att säga emot det

[19] Ward, CG sid. 52.
[20] Ward, EC sid. 222—224.
[21] Ward, EC sid. 223—224.
[22] Ward, EC sid. 273.

moraliska krav, "the moral demand", som hon i den givna situationen kan uppleva som riktat till sig personligen.

I detta speciella sammanhang tar Ward uttryckligen avstånd från Platons lära. Människolivets ofullkomlighet och ondska kan inte förklaras endast genom att man hänvisar till en bristande insikt hos individen.[23]

Syndafallet har enligt Ward sin grund i människans egoism. — "When men first came to moral freedom they rejected devotion to God in favour of self-concern".[24] Det visar sig primärt i en ond viljeakt, ett ont val i strid mot vad människan upplever som Guds krav. En konsekvens av detta onda val blir emellertid också, att den moraliska insikten och gudskunskapen överhuvudtaget skadas och fördunklas. Människan orkar nämligen inte med att samtidigt vilja och göra det onda och klart inse, att hon på så sätt kommer att stå emot en god och allsmäktig Gud. Så flyr hon in i okunnigheten, i främlingskapet gentemot Gud.[25]

Ward understryker särskilt, att man då man med en klassisk teologisk term talar om "Guds fördoldhet", inte får göra misstaget att acceptera läran att människan lever i ett ursprungligt okunnighetstillstånd, ur vilket hon måste frälsas, och att hennes synd är att hon inte vill den frälsningen. — Människan måste veta vad hon väljer bort, hon måste medvetet gå emot det goda och rätta om hennes val skall kunna betecknas som i sig ont och hon själv skall kunna beskrivas som syndare.[26] — Inte heller får man se "fördoldheten" som ett Guds straff för människans synd. Snarare bör man se saken så, att Gud i sin nåd accepterar att människan flyr in i okunnighet och främlingskap gentemot sin skapare för att alls orka leva vidare.[27]

Beträffande arvsyndsläran menar Ward, att denna för att kunna accepteras noga måste renas från idéen, att människan är behäftad med en medfödd skuld. (Här polemiserar han bl.a. mot Augustinus). Människan är född i synd i den meningen att hon föds in i en värld full av ondska och ofullkomlighet, där hon följaktligen får rätt dåliga chanser att leva ett äkta mänskligt liv och utvecklas till en genuin och helgjuten personlighet. Däremot är det nonsens att tala om att hon skulle ärva en personlig skuld ungefär på samma sätt som man ärver anlag för en viss sjukdom. Personlig skuld ådrar sig individen först i det ögonblick han själv medvetet väljer bort de goda och riktiga möjligheter och handlingsalternativ, som ändå faktiskt står honom till buds.[28]

[23] Ward, EC sid. 126—128.
[24] Ward, EC sid. 231.
[25] Ward, EC sid. 231—232.
[26] Ward, EC sid. 220—228.
[27] Ward, EC sid. 232.
[28] Ward, EC sid. 218—220.

Rent principiellt skulle man alltså kunna tänka sig att en människa kan leva syndfritt — i den betydelsen nämligen att hon helt och fullt tar vara på de möjligheter just hon har att förverkliga det goda i en ond och bristfull värld och på så vis undviker att dra på sig personlig skuld. Det är endast erfarenheten som lär oss att det aldrig existerat någon sådan människa — förutom Jesus.[29]

I detta sammanhang ser Ward en särskild poäng i bibelns ord: "dömen icke". Ingen — inte ens individen själv — kan nämligen i varje enskild situation vara helt säker på var gränsen går för hans möjligheter att förverkliga det goda.[30]

Om Ward betonar att människan får den rätta religiösa-moraliska kunskapen genom den historiske Jesus' ord och exempel, så vill han också understryka att hon får hjälp att utveckla en god vilja i kontakten med Jesus som den levande och uppståndne Herren, i gudstjänsten, bönen och sakramenten. I anslutning till modärn djuppsykologis språkbruk talar Ward här om att gemenskapen med Kristus påverkar individens omedvetna själsliv. Man bör inse, att Kristi inflytande över människan innebär något mer än att han påverkar hennes medvetna val av handlande och livsinriktning. Dock får man inte se saken så, att det som benämns Guds och Kristi andes verk i människan innebär att en främmande makt invaderar personligheten i ett slags "besatthet". I stället handlar det just om att Kristi inflytande verkligen förmår gå på djupet, tränga in i individens personlighetskärna, förvandla och förnya den syndiga människan så att hon verkligen av sig själv vill och väljer det goda.[31]

Människan som unik individ

En viktig synpunkt hos Ward är den, att individen, som har förmåga till moralisk insikt och är utrustad med moralisk frihet, inte endast har som sin uppgift att utvecklas till ett idealiskt exemplar av typen "människa". Han skall utvecklas till en unik individ och särpräglad moralisk personlighet. Han skall förverkliga det goda och sanna människolivet på ett för honom speciellt sätt, i enlighet med just de resurser och anlag han har och i just det sammanhang och den livssituation i vilken han är ställd.[32]

Ward utvecklar denna tankegång mycket utförligt i sin lära om kallelsen, vilken han också ägnar ett speciellt avsnitt i sitt arbete "Ethics and Christianity". (Wards kallelselära kommer att behandlas nedan, i avsnit-

[29] Ward, EC sid. 218—219.
[30] Ward, EC sid. 218.
[31] Ward, EC sid. 241—246.
[32] Ward, EC sid. 141—143.

ten om hans normativa etiska teori, men då den alltså är väsentlig för förståelsen av hans människouppfattning överhuvudtaget skisseras dess grundläggande drag redan här).

Då Ward talar om "kallelsen" — "the vocation" — syftar han uppenbarligen inte endast på människans insats och verksamhet i yrkeslivet, utan överhuvudtaget på den roll individen kan spela i samhällslivet och den mänskliga gemenskapen (givetvis förutsatt att rollen är av mer stadigvarande karaktär). Visserligen är de flesta exempel han anför i sina resonemang om kallelsen hämtade just från yrkeslivets område. Han kan dock även beteckna en obotligt sjuk människas uppgift att uthärda sin sjukdom på ett rätt sätt som en kallelse.[33]

Hur en människa skall välja att handla i en viss situation är beroende av ett tidigare, mer övergripande val, förklarar Ward — nämligen hennes val av livsuppgift. Hennes speciella kallelse avgör vilken speciell insats just hon kan och bör göra i sammanhanget, vilken aspekt just hon bör anlägga på det aktuella skeendet.[34]

Människans hela livsresultat och personlighetsutveckling blir emellertid lika beroende av kallelsen. Varje särskild kallelse kräver utvecklandet av en speciell grundattityd, en speciell "grund-dygd" om man så vill. Vetenskapsmannen skall framför allt vara sanningskär, domaren rättvis, militären modig och lojal o.s.v.[35] Denna speciella grundattityd, grunddygd kommer s.a.s. att utgöra ryggraden i individens moraliska personlighet. De övriga dygder individen i fråga kan utveckla kommer att få sin speciella accent, korrigeras och "färgas" av grunddygden.[36] Det blir också, understryker Ward, en speciell styrka för människan om hon verkligen kan uppleva det så att hon är kallad till sin speciella livsuppgift av Gud själv. För det första ger det goda förutsättningar för att hon verkligen skall kunna identifiera sig med sin livsuppgift, ta den på allvar och uthärda de svårigheter den för med sig. Vidare underlättar detta också för henne att på ett rätt sätt kunna se sin egen insats som en del av en meningsfull helhet, något som är oerhört viktigt också för förståelsen av den egna uppgiftens speciella innebörd. Individen upplever här saken så, att samma Gud som har en god plan med tillvaron som helhet också har en god plan för hans eget liv.[37]

Ward knyter också samman idéen om den unika individen och kallelsen med den centrala kristna dogmen om inkarnationen. Gud har inte

[33] Ward, EC sid. 143.
[34] Ward, EC sid. 143—145.
[35] Ward, EC sid. 145—150.
[36] Ward, EC sid. 93—96.
[37] Ward, EC sid. 143, 146—147.

kommit oss till mötes i en samling principer och läror. Han har mött oss i mänsklig gestalt, i individen Jesus från Nasaret. Så blir det heller inte människans uppgift att söka förverkliga det goda och sig själv i ett slags allmänt idealliv utan att göra det på ett individuellt, för henne unikt sätt. — Kanske är det endast en religion, som bygger på läran om inkarnationen, som kan ge full rättvisa och klarhet åt idéen om individens värdighet, förklarar Ward.[38]

Människans självförverkligande

Man kan, som framgår av utredningen ovan, med fördel tolka Ward så, att han vill framhålla tre olika saker som väsentliga och grundläggande för människans unika ställning i tillvaron, hennes värdighet och ansvar.

1. Människan har av alla levande varelser ensam förmågan att förvärva kunskap om Gud och vinna moralisk insikt.
2. Människan är utrustad med moralisk frihet. Hon har förmågan att fritt och självständigt ta ställning till sina möjligheter, fritt och självständigt fatta sina beslut.
3. Människan har förmågan att utveckla en unik individualitet och personlighet.

Allt detta är givet människan i och med själva hennes existens. Hon kan aldrig någonsin frånsäga sig denna värdighet eller detta ansvar.

Däremot är det individens egen uppgift att på ett rätt sätt ta vara på de speciella möjligheter han har som mänsklig varelse, att förverkliga sig själv alltmer som insiktsfull, fri och unik moralisk personlighet.

Här erbjuder den kristna religionen det adekvata och fullständiga svaret på människans fråga efter hjälp och ledning.

1. Den religiösa-moraliska insikten kan växa och fördjupas i erkännandet av Jesu ords och exempels auktoritet.
2. Den fria viljan får sin äkta, goda inriktning i kontakten med den levande, uppståndne Kristus i gudstjänsten, bönen och sakramenten.
3. Människans utveckling till en unik individ och personlighet befordras genom att hon accepterar, att den Gud hon kan möta i Kristus har en speciell mening med och plan för hennes liv, kallar henne till en speciell livsuppgift. Hon förstår att liksom Gud en gång lät den fullkomliga godheten inkarneras i Jesu liv, så vill han också låta hennes individuella liv bli en inkarnation av det goda.

[38] Ward, EC sid. 142, 145.

Man skulle också kunna uttrycka saken så, att Gud som skaparen har gett människan hennes förmåga att vinna religiös-moralisk insikt, hennes moraliska frihet och förutsättningarna för att hon skall kunna utvecklas till en unik individ — och att Gud som frälsaren hjälper henne att förverkliga sig själv som insiktsfull, fri och unik moralisk personlighet.

Överhuvudtaget betonar Ward starkt aspekten av utveckling och mognad, då han resonerar om det riktiga och äkta människolivet. Sitt kanske allra mest pregnanta uttryck får detta i hans lära att individens utveckling skall fortsätta i evigheten och — bokstavligt talat — i evighet. Då Gud är oändlig, påpekar Ward, finns det också oändliga möjligheter till nya erfarenheter av och insikter i hans godhet och fullkomlighet och därigenom oändliga möjligheter för en vidareutveckling hos den individ som lever i gemenskap med Gud.[39]

Sammanfattning och kritiska synpunkter

Då Ward skisserar upp sin totalbild av verkligheten går han — grovt och schematiskt framställt — till väga på följande sätt:

1. Han menar, att man måste göra ett grundläggande val, huruvida man vill se tillvaron som en meningsfull helhet eller ej. Han förutsätter, att människor kan vara olika disponerade för att välja det ena eller andra synsättet, exempelvis beroende på vilken miljö de växt upp i och vilken uppfostran och utbildning de fått. Det avgörande är emellertid, att den ena ståndpunkten inte kan betecknas som mindre intellektuellt hederlig än den andra. Själv avgör sig Ward för en syn på tillvaron som "meaningful and unitary".
2. Han utgår från ett material av allmänt omvittnade mänskliga erfarenheter av vad han med en samlande term och utifrån sin speciella synpunkt betecknar som "revelatory experiences". Han tycks här å ena sidan mena, att så gott som alla människor har sådana upplevelser, och å andra sidan vilja betona, att människan själv kommer att uppfatta dem som uppenbarelser av en andlig verklighet och tillmäta dem verklig betydelse endast i den mån hon omfattar en syn på tillvaron som en meningsfull helhet.

   Han menar vidare, att religionens långa och komplicerade historia och utveckling ytterst bygger på ett fortgående bearbetande av sådana mänskliga erfarenheter. Han vill också se kristendomen som den trosform som betecknar höjdpunkten i religionens utveckling. Jesu lära rymmer ett vittnesbörd om en fullkomlig, klar insikt i och erfarenhet

[39] Ward, EC sid. 259.

av tillvarons djupdimension, den andliga verkligheten. På religiöst-kristet språk talar man om att Jesus uppenbarar hurdan Gud är.

3. Utifrån sin ståndpunkt att tillvaron bör betraktas som en meningsfull helhet och utifrån det samlade och fullkomliga vittnesbördet om hur människor som delar denna ståndpunkt har kunnat närma sig och uppfatta en tillvarons djupdimension bygger så Ward upp sin mer exakta beskrivning av verklighetens allmänna struktur och formar sin människobild i överensstämmelse med denna. Han är också noga med att betona, att det här just rör sig om en beskrivning av en upplevd verklighet. Så kan beskrivningens rätta innebörd och dess hållbarhet slutligen fattas och prövas endast av den som dels själv accepterar den syn på tillvaron som beskrivningen förutsätter, dels förenar denna syn med ett djupt personligt engagemang i vad som händer och sker.

Emellertid tycks Ward också mena, att även sådana personer som inte kan dela hans speciella sätt att betrakta tillvaron bör kunna acceptera hans totalbild av verkligheten och hans människobild som ett respektabelt alternativ till sin egen livssyn och åskådning. Dels bör de inse, att hans antagande att tillvaron är en meningsfull helhet inte är mindre intellektuellt hederligt än deras eget antagande av motsatsen. Dels bör de också se, att hans beskrivning av verklighetens och människolivets allmänna struktur inte bygger på tillfälligt ihopfogade idéer och abstrakta resonemang utan ytterst på ett material av allmänt omvittnad mänsklig erfarenhet.

Den svaga punkten i Wards resonemang tycks vara den, att han aldrig närmare tar upp frågan hur det han benämner "revelatory experiences" uppkommer hos individen. Han erkänner att det finns fler typer av sådana upplevelser än vad han ger exempel på.[40] I viss mån jämför han också olika slag av sådana upplevelser just utifrån synpunkten att de alla kan tolkas som ett slags "uppenbarelser". Han går dock aldrig in på den intressanta frågeställningen exakt under vilka betingelser sådana upplevelser kan uppkomma. Detta är i sig högst begripligt. Ward framträder som religionsfilosof — inte som psykolog eller expert inom beteendevetenskap. (För övrigt skulle det här krävas mycket avancerade undersökningar för att man med någon som helst säkerhet skulle kunna uttala sig om någon enstaka typ av de upplevelser Ward tar upp till behandling). Det tycks dock som om Ward just här ger sina kritiker och meningsmotståndare ett tillfälle att ifrågasätta värdet av hans arbetsmetod och framställning som helhet.

Ward hävdar alltså, att människor kan ha — och faktiskt har — vissa

[40] Ward, CG sid. 118.

typer av upplevelser, vilka de kan tolka som mötet med en tillvarons djupdimension, en andlig verklighet — i den mån nämligen de ser tillvaron som en meningsfull helhet, vilket i sig är ett acceptabelt synsätt.

Man kan nu emellertid tänka sig, att det finns vissa teorier om hur sådana upplevelser uppkommer (teorier som dessutom har visst stöd i vetenskapliga experiment och undersökningar) och att dessa går ut på att sådana upplevelser kan uppkomma endast under mycket bestämda förhållanden. Ser man till att vissa villkor är uppfyllda inträder upplevelsen med största sannolikhet. Eliminerar man vissa faktorer ur sammanhanget uteblir den lika säkert.

Om man nu på goda grunder omfattar teorier av denna typ om de olika slag av upplevelser, vilka Ward benämner "revelatory experiences", kan man givetvis fortfarande gå med på att det är tillåtet att betrakta tillvaron som en meningsfull helhet och kanske avgöra sig för ett sådant synsätt. Men det förefaller inte nödvändigt att därför gå med på att vissa föreliggande upplevelser utgör en väg till insikt i tillvarons djupdimension, en andlig verklighet. Då det finns ett fullt tillfredsställande sätt att förklara dem genom att hänvisa till en viss disposition hos individen och till vissa yttre omständigheter kan det vara en onödig komplikation att söka ytterligare förklara dem genom att hänvisa till att individen här har kommit i kontakt med en tillvarons djupdimension. Den svaga länken i resonemanget ligger i slutandet från de föreliggande upplevelserna till en bakomliggande verklighet.

Ward skulle här kunna genmäla, att hans lära om tillvarons djupdimension kan vara sann även om det är möjligt att visa på en "naturlig" uppkomstprocess för de upplevelser han betecknar som "revelatory experiences". Sanningsfrågan och den genetiska frågan måste hållas isär. (Som teolog skulle Ward dessutom kunna hävda att Gud använder sig av vissa bestämda psykologiska uppkomstprocesser för att leda människan fram till vissa insikter — om nu inte ett sådant resonemang förutsätter en gudsbild som enligt Wards bedömning är alltför "förmänskligad". Men ett sådant teologiskt resonemang kan givetvis inte rädda själva slutledningen).

Det är naturligtvis riktigt att Wards lära om tillvarons djupdimension kan vara sann, även om vår här diskussionsvis införda psykologiska teori om upplevelsernas uppkomst skulle vara riktig. Men det synes oss att det avgörande skäl som Ward anför för dess sanning då bortfaller.

4 Jämförelse

Arbetsmetoden

Här skall först och främst ges en sammanfattande karaktäristik och jämförelse av de olika författarnas arbetsmetod och speciella sätt att lägga fram sitt material, för att på så sätt också markera de särskilda problem och möjligheter deras arbeten erbjuder för en meningsfull konfrontation och jämförelse med andra tankesystem.

Løgstrups egen karaktäristik av sin arbetsmetod som en "fenomenologisk analys" och hans gränsdragning mellan denna typ av filosofi och ett strikt vetenskapligt arbete har ganska utförligt behandlats ovan, liksom hans åsikt, att den fenomenologiska analysen snarare är betjänt av vardagsspråkets nyansrikedom och spännvidd och av skönlitteraturens och konstens "tydningar" av tillvarons olika fenomen än av en rent vetenskaplig terminologi, som är avpassad för en "reducerad" bild av verkligheten.

Emellertid är det påfallande hur Løgstrup, då vardagsspråkets ord och vändningar ändå inte verkar tillräckliga för att ge full pregnans och klarhet åt centrala punkter i hans resonemang och då en strikt genomförd vetenskaplig terminologi heller inte kan bli aktuell, blir nödsakad att skapa fram ett eget "analysspråk". — "De suveräna livsyttringarna" — "den etiska fordran" — "förmedlingen" — "tydningen" — är typiska exempel på denna speciella løgstrupska terminologi. Men även uttryck som "den enskilda situationen" — "människolivets godhet" — "ömsesidigheten" — "formlösheten" har en alldeles speciell klang och innebörd då de förekommer i hans texter. Just detta framskapande av en speciell terminologi och glidning mellan att anknyta till ett ords normala, vardagliga betydelse och att låta det få en långt mer pregnant och djuplodande innebörd än det har i det allmänna medvetandet, hör till det allra mest karaktäristiska i Løgstrups författarskap, men gör honom samtidigt mycket svåråtkomlig ur debattsynpunkt. Saken är ju nämligen den, att har man väl accepterat Løgstrups "analysspråk" så har man därmed också i stort sett bundit sig vid hans speciella sätt att betrakta och bedöma tillvarons olika fenomen. Vill man använda sig av en vetenskaplig terminologi har man genast ställt sig på ett plan, där Løgstrup själv har förklarat att hans skrifter och tänkande inte hör hemma. Och söker man så möta Løgstrup med hans egen metod att argumentera med hjälp av vardagsspråkets uttryck och bilder (men utan att godkänna hans speciella och preciserade bruk av dessa eller eventuellt med ett försök att bygga upp en egen "analysapparat" utifrån detta vardagsspråk), förefaller riskerna än-

då alltför stora att man hamnar i rena ordstrider eller i resonemang, som inte träffar problemets kärna, då man saknar ett gemensamt entydigt språk att kommunicera med.

Det skulle då vara en allvarlig invändning mot Løgstrups arbetsmetod, att den säregna terminologi och det speciella språkbruk som han ändå ser sig nödsakad att skapa fram tenderar att isolera honom i den kultur- och idédebatt, där hans skrifter syftar till att vara ett inspirerande och fruktbart inlägg.

Typiskt är också, att då han själv diskuterar det lämpliga språkbruket för den fenomenologiska analysen och kulturdebatten ställer han här problemet: vetenskaplig terminologi contra vardagsspråkets och konstens "tydningar", men utan att ta upp problemet med sitt eget "analysspråk" till närmare behandling.

Niebuhr å sin sida för inget utförligt resonemang vare sig kring sin speciella arbetsmetod eller kring sitt val av filosofisk terminologi. Vanligen ger han heller inga speciella ledtrådar till exakt vilka tänkare eller filosofiska skolor, som har tillhandahållit eller inspirerat hans särskilda språkbruk. Så ger han exempelvis inte någon definition av de begrepp, som är absolut centrala i hans framställning: ande—natur och form—livskraft. Motiveringen till att han valt att utgå just från dessa begrepp redovisas inte heller.

Klart verkar emellertid, att en av Niebuhrs huvudintentioner är att gå ett slags "gyllene medelväg" mellan vad han menar vara alltför extrema och ensidiga betraktelsesätt och idéer om tillvarons och människolivets rätta natur (och som sådana lyckas han utmönstra de flesta mer betydande idéströmningar och filosofiska skolbildningar i den exposé han gör över västerlandets kulturhistoria i sitt verk "The Nature and Destiny of Man"). Slutligen vill han också påvisa hur kristendomen rätt uppfattad och förstådd anvisar den "medelväg", som håller sin egen räta och konsekventa linje, samtidigt som den kan tillgodogöra sig och göra full rättvisa åt det bästa och mest fruktbara hos de till synes mest motstridiga och oförenliga tankesystem och filosofiska och teologiska riktningar.

Denna ambition och arbetsmetod parad med hans bristande intresse för att närmare redogöra för den egna terminologin och språkbruket kan bitvis göra honom rätt dunkel och svårtolkad. Han använder t.ex. Kierkegaards ångestbegrepp, men utan att närmare gå in på sin Kierkegaardtolkning eller sitt ställningstagande till den store danske filosofen och den existentialistiska traditionen överhuvudtaget. Så kommer läsaren slutligen att sväva i ovisshet om Niebuhr här verkligen avser att framträda som en lärjunge till Kierkegaard (åtminstone i väsentliga resonemang rörande människolivets natur och grundläggande villkor) eller om han endast har

lånat en passande term och några anslående citat ur dennes skrifter, för att sedan använda termen på sitt eget speciella sätt och understryka sina egna synpunkter med hjälp av Kierkegaards överlägsna formuleringskonst. Då han talar om den "idealistiska" respektive "naturalistiska" traditionen som de båda övergripande och konkurrerande idéströmningarna i västerlandets historia, bryr han sig heller inte om att närmare utreda vad han lägger i begreppen "idealism" och "naturalism", men kommer uppenbarligen att använda termerna på ett självständigt och rätt egenartat sätt. (Så har Niebuhrs tänkande i denna framställning och utifrån det filosofiska språkbruk som här kommer till användning placerats in i en idealistisk tradition, medan han själv utifrån sin speciella användning av termen "idealism" snarast vill betona sin självständighet gentemot denna tradition).

Blir Niebuhr på detta sätt ofta svårtolkad och dubbeltydig i sitt språkbruk, så för detta givetvis också med sig att han kan bli ganska obekväm ur debatt- och jämförelsesynpunkt. Hans metod att flitigt hänvisa till de mest skilda författare och åsiktsriktningar (som han i det stora hela möjligen inte alls sympatiserar med) ställer också den intrikata uppgiften att dels ta ställning till dessa författare och åsiktsriktningar i sig (då möjligheten ju finns att Niebuhr just på den punkt där han anser dem ha något väsentligt att säga ändå har misstolkat dem), dels till Niebuhrs egen användning av det material de tillhandahåller.

Det som vid första anblicken kan verka vara den bästa möjliga utgångspunkten för givande tankeutbyte och diskussion — Niebuhrs "gyllene medelväg" med dess tolerans och öppenhet för att varje filosofisk ståndpunkt och idéströmning ändå har något väsentligt att komma med — visar sig alltså i praktiken leda till att Niebuhr själv väl får en utmärkt utgångspunkt i debatten, men att den som sedan i efterhand vill bemöta honom ställs inför en desto mer komplicerad uppgift.

Ward slutligen använder sig i stor usträckning av den analytiska filosofiens metod och terminologi. Så är det exempelvis signifikativt att hans arbete "Ethics and Christianity" inleds med en utförlig metaetisk diskussion. Genom detaljerade analyser av moraliskt och religiöst språkbruk, av mänskliga reaktionsmönster, upplevelseinnehåll och olika kulturella fenomen liksom av skilda forskares och filosofiska skolors behandling av dessa företeelser söker han klarlägga de grundläggande villkoren för ett moraliskt-religiöst engagemang och arbete och närmare fixera hur de etiska problemen och existentiella frågorna bör ställas och vilken typ av svar de kräver. Så menar han sig t.ex. genom att hänvisa till vardagligt bruk av moraliskt språk och av dess sätt att fungera, allmänmänskliga och omvittnade personliga upplevelser av moralens krav och till bristande

konsekvens och hållbarhet i olika typer av subjektivistiska och emotiva värdeteorier kunna hävda, att en meningsfull etisk teori måste vara av objektivistisk karaktär.[41]

Ward ser det emellertid också som filosofins uppgift att anlaysera och klarlägga de olika troslärornas och livsåskådningarnas utsagor och idéinnehåll och att dessutom söka utlägga detta givna material på ett maximalt meningsfullt och fruktbart sätt och "bygga samman" de olika trossatserna och idéerna till en så fast och konsekvent enhet som möjligt.[42]

För sitt eget vidkommande ser han det motiverat att här koncentrera sig på den kristna läran, och den slutgiltiga poängen i hans arbete blir att på punkt efter punkt söka visa på hur en filosofiskt genomreflekterad och välvilligt framställd kristendom kan ge adekvata och meningsfulla svar i just de frågor, som han påvisat som centrala i sin analys av moralens och människolivets villkor och sätt att fungera.

Här kan dock den anmärkningen göras, att Ward knappast kan karaktäriseras som en lättillgänglig eller alltid omedelbart klar författare, även om han rör sig med en klar och strikt genomförd filosofisk terminologi och är noga med att låta läsaren följa varje steg i hans resonemang och ta del av varje enskilt argument han vill framföra för eller emot en viss teori. Hans noggrannhet i detalj och ambition att bygga under ett visst resonemang från många olika synvinklar innan det slutförs köps ibland på överskådlighetens och de markerade, klara poängernas bekostnad. Hans speciella arbetsmetod att dels ge en analys av människolivets och moralens allmänna villkor och karaktär, dels av den kristna trosläran för att så konfrontera de olika resultaten med varandra för uppenbarligen också med sig vissa svårigheter för dispositionen av hans verk "Ethics and Christianity". Vad som blir pedagogiskt ur den kristna lärans synpunkt — något som Ward i sin uppläggning av boken tar rätt stor hänsyn till — blir t.ex. inte alltid lika lyckat med hänsyn taget till den fortlöpande utredningen av centrala etiska begrepp och problem och deras inbördes förhållande till varandra. Som det nu är kommer väsentliga problemkomplex att splittras upp under olika huvudrubriker och där också behandlas utifrån rätt olika synvinklar, något som i hög grad kan försvåra möjligheten att få en klar och enhetlig bild av Wards övergripande tankegång och exakt uppfattning av hur han vill relatera de olika centrala begreppen till varandra. Så hade man exempelvis önskat sig en mer samlad framställning om själva pliktbegreppet och en närmare utredning om hur han vill se på förhållandet mellan begreppen plikt och värde.

[41] Ward, EC sid. 38—56. Jfr. även avsnittet om Wards metaetiska teori, kap. V.
[42] Ward, EC sid. 198—199.

Allmänt kan dock sägas, att Wards arbetsmetod verkar vara den ur diskussionssynpunkt mest fruktbara och givande av de olika metoder som här behandlats. Till skillnad från Løgstrup använder han ett analysspråk, som är fullt möjligt att acceptera och använda även för den som inte delar hans synpunkter och sätt att komma till rätta med de olika problem han tar upp. Till skillnad från Niebuhr redogör han klart för sin metod och har en hög medvetenhet om betydelsen av att röra sig med en entydig och distinkt terminologi och i detalj redogöra för hur han ställer sig till och använder de resonemang, som han åberopar hos andra forskare och filosofer. Dessutom verkar hans metod att å ena sidan klart skilja mellan en strikt vetenskaplig-filosofisk argumentation och en argumentation för kristendomens sanning, å andra sidan visa hur dessa båda saker kan samverka på ett intressant och givande sätt, öppna goda möjligheter till en meningsfull diskussion mellan kristna och icke-kristna och personer av olika konfession och livsåskådning överhuvudtaget.

Den ideologiska bakgrunden

Beträffande de olika författarnas ideologiska och filosofiska bakgrund är de, som framgått av de inledande, biografiska notiserna, alla bekännande kristna och prästvigda för olika protestantiska samfund. Det har också påpekats, att Niebuhrs och Wards tänkande lämpligen bör placeras in i en idealistisk filosofisk tradition, liksom det har noterats, att Ward representerar den analytiska filosofins arbetsmetod. Løgstrup å sin sida har utbildat sitt tänkande i delvis mycket stark opposition mot existentialistisk filosofi, framför allt som den framträder hos dess förgrundsgestalt och Løgstrups egen landsman Søren Kierkegaard. — De skrifter av Løgstrup som lagts till grund för denna framställning ger stort utrymme för en ingående kritik och bitvis rätt från polemik mot Kierkegaards tänkande,[43] vilket Løgstrup betraktar som en särskilt farlig variant av nihilismens livsförståelse. I ett särskilt verk från 60-talet har han också sett sig föranlåten att samla sig till ett regelrätt "Opgør med Kierkegaard".[44]

Ändå blir släktskapen med existentialistiska tankegångar också påtaglig hos Løgstrup — framför allt i hans starka betonande av "den unika situationens" roll och av människans absoluta ensamhet och ansvar i det val hon där ställs inför. En viss släktskap med personalismens "jag—du-filosofi" kan man också urskilja i Løgstrups tänkande med dess kraftiga markerande av den interpersonella relationens betydelse också för indi-

[43] Løgstrup, EF sid. 244—295. Løgstrup, KE sid. 67—71, 189—199, 213—227. Løgstrup, EBP sid. 254—255.
[44] Opgør med Kierkegaard, København 1968.

videns utveckling till en genuin personlighet, även om Løgstrup aldrig går så långt att han verkligen vill göra personbegreppet till ett relationsbegrepp.

Det grundläggande sättet att uppfatta tillvaron som helhet och den grundläggande livsattityden

Løgstrup och Ward menar båda, att individen kan uppfatta tillvaron som helhet på endera av två i grunden motsatt sätt, liksom de menar, att man kan klassificera olika idéströmningar och livsåskådningar som representerande det ena eller andra synsättet. Løgstrup talar här om en skapelsetankens livsförståelse som står emot nihilismens. Ward uttrycker saken så, att man kan välja huruvida man vill se tillvaron "as meaningful and unitary", "as a whole which contains many levels of meaning" eller "as a wholly contingent collocation of diverse and essentially unrelated elements".[45]

Man kan dock särskilt notera, att Ward framställer saken så, att individen har att välja mellan två olika sätt att se på tillvaron och att det inte kan finnas något tredje alternativ, medan Løgstrup tycks mena, att man visserligen på ett rent teoretiskt plan skulle kunna konstruera fram alternativ till de båda sätten att se på tillvaron om vilka han resonerar men att man i praktiken endast behöver ta hänsyn till dessa.

Båda poängterar också klart, att det aldrig kan bli fråga om att söka ge något slutgiltigt, bindande bevis för att det ena eller andra synsättet är det riktiga. Individen måste här företa ett grundläggande val.[46] Däremot vill de understryka, att det finns starka indicier för riktigheten i det synsätt de själva valt som utgångspunkt då de skisserar upp sin totalbild av verkligheten: skapelsetankens livsförståelse respektive synsättet att tillvaron är ett meningsfullt helt. Løgstrup anför exempelvis vardagsspråkets och konstens sätt att fungera som indicier för att skapelsetankens livsförståelse är den adekvata.[47] Ward åberopar sig t.ex. på den estetiska upplevelsens karaktär och på det aktuella forskningsläget inom fysiken, då han förespråkar en syn på tillvaron "as a whole which contains many levels of meaning".[48]

Mycket karaktäristiskt för såväl Løgstrup som Ward är vidare att de båda så kraftigt understryker, att den rätta förståelsen och omfattandet av

[45] Ward, CG sid. 53.
[46] Armgard, Antropologi sid. 77. Løgstrup, EK sid. 106—107. Ward, CG sid. 53.
[47] Armgard, Antropologi sid. 77, 159—160, 177—179.
[48] Ward, CG sid. 83—99.

den totalbild av verkligheten och den människobild de vill förorda måste korrespondera med en bestämd livsattityd hos individen.

Det förhållandet att människan uppfattar tillvaron som en meningsfull, ordnad tillvaro och förstår att människolivet i sig har sitt givna och goda sätt att fungera hänger enligt Løgstrup oupplösligt samman med att hon i en känsla av tacksamhet och personligt ansvar tar emot sitt liv som en gåva.

Ward betonar att hans beskrivning av verkligheten är en beskrivning av en upplevd verklighet. Den kan egentligen endast begripas och inses vara riktig av den som själv delar de upplevelser den baserar sig på. Upplevelsen av en tillvarons djupdimension av mening och värde kan enligt honom också endast äga rum i en attityd av tacksamhet och vördnad och i en känsla av personligt ansvar och förpliktelse.

Niebuhr å sin sida utlägger inte saken så, att han ansluter sig till ettdera av två fundamentalt olika sätt att betrakta tillvaron då han skisserar upp sin totalbild av tillvaron och sin människobild. Visserligen finns i hans arbeten en mycket påfallande tendens att skildra både religionens historia, den allmänna kulturhistorien och olika epoker inom dessa just på så sätt att de olika idéströmningarna, åsiktsriktningarna och skolbildningarna klassificeras som representanter för det ena eller andra av två konkurrerande synsätt på tillvaron och människolivet. (Det kanske mest betydelsefulla exemplet på detta, vilket också närmare har presenterats i framställningen ovan, är Niebuhrs analys av västerlandets idéhistoria utifrån perspektivet att en "idealismens" tradition står emot en "naturalismens"). Vanligtvis (och just beträffande exemplet: idealism contra naturalism) blir dock Niebuhrs poäng inte den, att han helhjärtat ansluter sig till endera betraktelsesättet utan istället att han vill påvisa båda synsättens brister och ensidighet och rekommendera en "gyllene medelväg" mellan dem, påvisa ett tredje, möjligt alternativ.

Gudskunskapen

Då det gäller frågan om individens principiella möjligheter att utifrån egen insikt och reflexion nå fram till en riktig gudskunskap intar Løgstrup, Niebuhr och Ward rätt skilda ståndpunkter.

Løgstrup menar visserligen, att frågan efter Gud uppkommer som en naturlig konsekvens av ett omfattande av en skapelsetankens livsförståelse och en människans rätta uppfattning om sin situation i tillvaron. Emellertid avvisar han klart tanken, att individen skulle kunna vinna någon direkt insikt i Guds väsen, erhålla en säker kunskap om hurudan Gud i sig själv är. Løgstrup tycks t.o.m. vara av den uppfattningen, att en

sådan gudskunskap hos individen skulle omöjliggöra förekomsten av ett äkta, personligt gudsförhållande.[49] Liksom förhållandet människor emellan bygger på tillit och på att man är hänvisad till att förstå den andre endast utifrån den personliga tolkning man gör av hans handlande och uppträdande, så måste också gudsrelationen bygga på en grundläggande tillit och på att man förstår vilken attityd Gud intar mot en själv utifrån en tolkning av sin egen livssituation och det händelseförlopp man lever med i. Så kan exempelvis förståelsen av livet som en i sig god gåva leda över till upplevelsen av mötet med en kärleksfull och generös skapare. Upplevelsen och erfarenheten att människan, trots att hon oupphörligt fördärvar och utarmar det goda liv hon fått till skänks, ändå tillåts leva vidare, ständigt på nytt får en möjlighet att ta tillvara sitt liv på ett rätt sätt kan tolkas som erfarenheten av en Guds förlåtelse och barmhärtighet.[50] Om Jesus klart förkunnar Guds godhet och barmhärtighet mot människorna så upphävs här på intet sätt Guds fördoldhet, understryker Løgstrup. Människan är ju slutligen också fri att välja om hon vill acceptera Jesus som frälsaren och Guds son eller om hon vill betrakta honom som en galning eller bedragare.[51]

Så tycks Løgstrup förkasta problematiken hur människan skall kunna vinna en rätt gudskunskap — i den meningen att hon skall vinna insikt i hurudan Gud i sig är — som en irrelevant, en falsk och uppkonstruerad problematik. Den gudsfråga, som aktualiseras som en konsekvens av att människan uppfattar sin situation i tillvaron rätt, är inget annat än frågan efter en personlig gudsrelation, behovet av att få låta upplevelsen av tillvaron som helhet fördjupas och leda över till upplevelsen av ett jag—du-förhållande.

Ward menar däremot, att individen principiellt sett i varje livssituation via sin upplevelse av den synliga, påtagliga verkligheten och det yttre händelseförloppet kan erhålla en upplevelse av en tillvarons djupdimension, vinna erfarenhet och kunskap om Gud. Visserligen betonar han klart, att denna kunskap och insikt kan förvärvas och omfattas endast i ett djupt personligt engagemang, att det förståndsmässiga begripandet här aldrig kan skiljas ut från känslomässig upplevelse och personlig hängivelse. Det är dock ingen tvekan om att han, med en uppfattning direkt motsatt Løgstrups, menar, att individen här verkligen besitter en kunskap om Guds väsen, om hurudan Gud i sig är. Det är också karaktäristiskt att Ward nämner gudsupplevelsen som upplevelsen av ett personligt möte, ett jag—du-förhållande som endast en (fastän oerhört väsentlig) typ av

[49] Løgstrup, EF sid. 242—243. Armgard, Antropologi sid. 211—212.
[50] Armgard, Antropologi sid. 223—224.
[51] Armgard, Antropologi sid. 210—211.

gudsupplevelse, liksom att han är noga med att betona, att beskrivningarna av Gud i personliga och opersonliga kategorier noggrant bör balanseras mot varandra. Så tolkar Ward också den kristna läran att Gud uppenbaras i Kristus så, att Jesus är den människa, som haft en fullkomligt korrekt (fastän inte fullständig) kunskap om Gud och levt helt i enlighet med denna insikt. Han menar, att individen kan bejaka Jesus som religiös-moralisk auktoritet och som frälsaren just utifrån sin egen, personligt förvärvade gudskunskap (vilken i praktiken dock alltid är ytterst bristfällig).

Niebuhr slutligen tycks snarare närma sig Løgstrup än Ward i sin uppfattning. I likhet med Løgstrup menar han, att människans fråga efter Gud är den naturligaste av alla frågor och att den uppkommer som en följd av själva hennes livssituation, men att det ändå är orimligt att tänka sig att hon utifrån egen insikt och reflexion skulle kunna komma fram till en riktig uppfattning om hurudan Gud är. Då individen förstår och bejakar sin unika ställning i tillvaron på ett rätt sätt, inser att han samtidigt är en del av naturen och en skapande, andlig varelse, kommer han att söka Gud. De enda riktiga påståenden om Gud han kan göra utifrån egen insikt och eget tänkande är dock negativa till sin karaktär, utsäger endast hurudan Gud inte är.[52]

Till skillnad från Løgstrup omfattar Niebuhr emellertid en lära, att människans sökande efter Gud motsvaras av en aktivitet hos Gud själv, där han uppenbarar hurudan han är, att hans innersta väsen är den självutgivande kärleken. Denna Guds självuppenbarelse i historien, hans direkta tilltal till människorna (exempelvis genom de gammaltestamentliga profeterna) kulminerar i uppenbarelsen i Kristus, i Jesu ord som Guds egna ord. Niebuhr vill också hävda, att människan just utifrån sin egen strävan och aktivitet som andlig varelse s.a.s. kan känna igen den självutgivande kärleken som det högsta och mest fullkomliga sättet att vara, då hon möter den klart uttryckt i Jesu ord och handlande. Hon inser att Gud måste vara just sådan som Jesus framställer honom. Det är en omöjlighet för henne att samtidigt vara trogen mot sig själv som andlig varelse och avvisa uppenbarelsen i Kristus.

Niebuhr avvisar alltså inte — som Løgstrup gör — frågan hur människan skall kunna vinna kunskap om hurudan Gud är som en irrelevant och felaktigt ställd fråga. Tvärtom anser han den vara av absolut central betydelse. Han utlägger ju också saken så, att människans slutgiltiga bestämmelse och uppgift är att förverkliga sig själv som Guds avbild, "similitudo Dei".

[52] Niebuhr, ND, I sid. 15.

Gott och ont i tillvaron

Løgstrup och Niebuhr utlägger båda saken så, att det onda endast är negationen, perverteringen av det ursprungligt goda. Däremot skiljer sig deras synpunkter åt så tillvida som Løgstrup menar, att en företeelses grad av verklighet och godhet följs åt. Det rent goda och det rena, sanna varat sammanfaller i hans totalbild av verkligheten. Niebuhr å sin sida utlägger saken så, att ju högre grad av verklighet en företeelse har dess klarare och mer markerade uttryck kan den ge för såväl gott som ont. (Så kan exempelvis ett högt utvecklat samhälle ge rum för både mer av äkta humanitet och möjligheter till mänskligt självförverkligande och för mer raffinerade former av förtryck och övergrepp mot den enskilde än en primitiv stamkultur kan göra).

Ward yttrar sig inte närmare om förhållandet mellan ont och gott. Intressant är dock att notera, att det hos honom finns resonemang, som går ut på att de onda och destruktiva krafterna kan verka med full styrka och effektivitet i individens och samhällets liv just därigenom att ett lägre värde och en lägre dygd (t.ex. fosterlandskärlek, solidaritet med den egna gruppen) överbetonas på bekostnad av ett högre värde och en högre dygd (t.ex. rättvisa eller barmhärtighet). Grymhet och förtryck kan sättas i system, inte därigenom att man proklamerar ett totalt avståndstagande från all moral och konsekvent vädjar till destruktiva känslor och egoistiska motiv hos människor, utan därigenom att man proklamerar en snedvriden, vanställd moral och ensidigt vädjar till vissa, mindre betydelsefulla moraliska motiv och i och för sig äkta och riktiga känslor hos individen.[53]

I varje fall ligger Wards tankegång här som synes mycket nära Løgstrups och Niebuhrs då de beskriver ondskan som parasiterande på tillvarons och människolivets godhet.

Människans särställning i tillvaron, hennes värdighet och ansvar

Ward har i denna framställning tolkats så att han vill hävda, att människan får sin unika ställning i tillvaron genom att hon 1. har förmåga att vinna insikt i tillvarons djupdimension, att vinna kunskap om Gud, 2. kan tillskrivas moralisk frihet och 3. har förmågan att utveckla en unik individualitet.

Enligt Niebuhr är det förhållandet att människan är en andlig, skapande varelse som ger henne hennes unika ställning i tillvaron, hennes speciella värdighet och ansvar. Niebuhr utlägger här också saken så, att då

[53] Ward, EC sid. 133—134.

människan utvecklas som andlig varelse utvecklas hon därmed som unik och självständig individ. Han menar vidare, att människan då hon på ett rätt sätt eftersträvar att förverkliga sig själv som andlig varelse kommer att sträva efter att vinna kunskap om Gud, liksom han poängterar, att individen har friheten att välja bort Gud och idealet av den självutgivande kärleken ur sitt liv.

Niebuhrs sätt att resonera ligger här som synes rätt nära Wards, fastän han ännu starkare än denne betonar aspekten på människan som en skapande, kreativ varelse.

Løgstrup å sin sida betonar på ett helt annat sätt än Niebuhr och Ward den interpersonella relationens betydelse. Han vill hävda att det är just i relationen till andra människor som den enskilde kan utveckla en genuin och särpräglad individualitet, liksom han beskriver människans ansvar först och främst som ett ansvar för att hennes medmänniskas liv lyckas, att hon på ett rätt sätt "tar vara på det liv som tilliten lägger i hennes hand".[54]

Det förefaller också rimligt att tolka Løgstrup så att han menar, att människan får sin unika ställning i tillvaron ytterst därigenom att hon kan leva i en personlig relation, i ett jag—du-förhållande till Gud. (Enligt Løgstrup är individens gudsförhållande också helt beroende av hans förhållande till andra människor.)

Slutligen kan noteras, att både Løgstrup och Niebuhr uttryckligen framhåller, att man måste förutsätta ett personlighetens centrum hos människan för att kunna betrakta henne som en ansvarig individ och självständig personlighet. Båda förbinder också läran om ett sådant personlighetens centrum med läran om människan som en varelse med förmåga till självkännedom och självkritik. I klar avvikelse från Løgstrup utvecklar Niebuhr emellertid sin tankegång så att han menar, att individen slutligen måste finna centrum för sitt liv och sin personlighet utanför sig själv, hos Gud, för att vinna en rätt trygghet och harmoni och nå fram till ett fullkomligt självförverkligande.

Människan som syndare

Løgstrup, Niebuhr och Ward vill alla hävda, att det är människans egoism, som är grunden till hennes syndafall, till att de onda, destruktiva krafterna kommer in i hennes liv och till att hon ådrar sig skuld inför Gud. Egoismen uppfattas också hos alla tre djupast sett som en gudsfrånvändhet eller, om man så vill, som en individens avgudadyrkan av det egna

[54] Løgstrup, EF sid. 28.

jaget. Människan gör sig här till en främling både för sin skapare och den i sig goda tillvaro i vilken hon lever — slutligen också till en främling för sig själv, då det äkta, sanna människolivet endast kan levas i gemenskap med Gud.

Till skillnad från Løgstrup och Ward för Niebuhr här in en lära, att människans livsångest är en förutsättning för syndafallet (i den mån nämligen som människan inte söker lösningen på sin ångestproblematik hos Gud utan i sin egoism söker lösa den på egen hand). Løgstrup och Ward använder själva aldrig termen "ångest" då de beskriver människans livssituation. Skulle man alls kunna tänka sig att tala om en individens livsångest i anslutning till deras tänkande skulle detta då bli en beskrivning av människans rotlöshet och känsla av främlingskap som en konsekvens av syndafallet, inte som en individens problematik som en förutsättning för detta.

När det gäller frågan huruvida individen kan betecknas som helt och hållet fallen i synd, restlöst ond och fördärvad, bejakar Løgstrup till skillnad från Niebuhr och Ward en sådan lära. Det förhållandet att man ändå möter så mycket av äkta mänsklighet och godhet i tillvaron förklarar han på så sätt, att "menneskelivets godhed" slutligen förmår triumfera över "menneskets ondskab".[55]

Man kan också uttrycka saken så, att Løgstrup, Niebuhr och Ward alla är överens om, att människan även som syndare alltid förfogar över de rätta möjligheterna och förutsättningarna för att kunna leva och handla på ett sant och riktigt sätt. Där Niebuhr och Ward emellertid utlägger saken så, att dessa förutsättningar är speciella egenskaper och karaktäristiska drag hos individen (som förmågan att vinna en rätt moralisk insikt och egenskapen att vara utrustad med moralisk frihet), vill Løgstrup i stället betona, att individen alltid har de rätta förutsättningarna för att leva ett riktigt liv därigenom att han lever i ständigt mottagande av sitt liv som en i sig god gåva. (Enligt Løgstrup har ju människolivet sin givna struktur och sitt fullkomliga, goda sätt att fungera redan innan individen själv har tagit ställning till det).

Människan som Guds avbild. Individens självförverkligande

Niebuhr talar uttryckligen om människan som Guds avbild, använder sig av termerna Imago Dei — similitudo Dei då han framställer sin människobild.

Denna terminologi återfinns inte i Wards huvudarbeten men har sin

[55] Løgstrup, EF sid. 158.

motsvarighet i hans tankegång att den människa som förverkligar sig själv helt och fullt i utbildandet av en kärlekens grundattityd i sitt liv och uppträdande avspeglar Guds eget sätt att vara. I det mer populära arbetet från 1976 används explicit termen "The Divine Image", som t.o.m. utgör arbetets titel.[56]

Utifrån Løgstrups människobild förefaller det däremot inte särskilt meningsfullt att tala om människan som Guds avbild. Løgstrup utlägger heller inte saken så, att det är individens insikt om hurudan Gud är och hans trohet mot denna insikt i utformandet av sitt eget liv, som är grunden för hans självutgivande kärlek — vilket Ward och Niebuhr båda gör.

I stället menar Løgstrup, att det är individens spontana bejakande av det i sig goda människolivet och dess villkor, som leder till att han helt och fullt förverkligas som människa och som unik personlighet.

Kritiska synpunkter

Den kritik som tycks kunna riktas mot de olika författarna är sammanfattningsvis följande:

1. Løgstrup verkar röra sig med en dubbel metafysisk teori, vilket leder till att hans totalbild av verkligheten och hans människobild blir mer komplicerade än vad som skulle ha blivit fallet om han haft en enhetlig teori. Som det nu är kommer tillvarons och människolivets olika fenomen att relateras dels till Guds vara, dels till de suveräna livsyttringarna som representerande det absolut goda och verkliga i tillvaron.
2. Niebuhrs tänkande tycks rymma en obearbetad problematik, hur människan samtidigt skall kunna vara trogen mot sig själv som en del av naturen och som andlig, gudslik varelse.
3. Wards metod att åberopa sig på allmänt omvittnad mänsklig erfarenhet av vad han benämner som "revelatory experiences", då han bygger upp sin totalbild av verkligheten, verkar vara otillräckligt motiverad, då han inte har angett avgörande skäl för att de mänskliga upplevelser han åberopar sig på rimligen bör tolkas som upplevelser av en tillvarons djupdimension, som uppenbarande — "revelatory" — till sin karaktär.

Kritiken kommer alltså, när det gäller Løgstrup och Niebuhr, att beröra strukturen hos den totalbild av verkligheten och den människobild som de

[56] Ward resonerar här om hur människan har som sin livsuppgift och bestämmelse att utvecklas till allt större gudslikhet. Han använder sig ofta av termen "Imago Dei" och anknyter även till Irenæus utläggning av 1 Mos. 1:26 då han talar om människan som "made in the image of God and destined to be conformed to his likeness". — Ward, DI sid. 40.

skisserar upp (att denna blir onödigt komplicerad eller i sig motsägelsefull) och, när det gäller Ward, att beröra hans arbetsmetod.

Etikens förankring i totalbilden av verkligheten och människobilden

I inledningen till detta kapitel har två frågor uppställts för att belysa hur etiken kan vara förankrad i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild. Här skall så avslutningsvis påvisas hur Løgstrup, Niebuhr och Ward kommer att besvara dessa frågor.

Den första frågan, vilka förhållanden i tillvaron som kan sägas vara av avgörande betydelse för att man överhuvudtaget skall kunna lägga moraliska aspekter på en människas liv och handlande, besvarar Løgstrup genom att hänvisa till att människolivet i sig, redan innan individen tagit ställning till det, är av en viss beskaffenhet och struktur, som kan beskrivas som god och fullkomlig.

Som kommer att påvisas nedan i utredningen om hans normativa etik menar han, att varje "böra", varje moralisk regel och föreskrift ytterst visar hän mot de suveräna livsyttringarna. Vad som krävs av individen är egentligen ingenting annat än att han skall erkänna och ställa sig solidarisk med människolivets egen goda struktur och eget sätt att fungera.[57]

Ward i sin tur besvarar denna fråga genom att hänvisa till att människan står i ett bestämt förhållande till en utomempirisk verklighet, i ett bestämt förhållande till Gud. Enligt honom har människan möjlighet att vinna insikt i en tillvarons djupdimension, i Guds väsen. Hon kan dock inte erhålla och äga sådan kunskap utom i en känsla av att hon själv är absolut tvingad och förpliktigad att förhålla sig på ett visst sätt, att söka avspegla Guds väsen och vara i sitt eget liv och handlande.

Niebuhr slutligen tycks vilja hänvisa både till att människolivet har sitt eget, skapelsegivna mönster och sätt att fungera och till att människan står i ett bestämt förhållande till en utomempirisk verklighet, till Gud. Han vill dels hävda att människan som skapad varelse har att leva i enlighet med naturens goda ordningar, dels att hon som andlig, skapande varelse har att eftersträva en högre form av rättfärdighet och godhet, ytterst att eftersträva att i sitt liv och handlande avspegla Guds eget sätt att vara. Den senare synpunkten kommer dock att dominera på den förras bekostnad.

Så har det också påvisats att Niebuhrs människobild kommer att präglas av en viss motsägelsefullhet. Han har inte på ett tillfredsställande sätt kunnat förklara hur människan samtidigt kan vara bunden av naturens ordningar, som alltid tar hänsyn till självbevarelsedriften, "the will to

[57] Jfr. avsnitten "Den etiska fordran", "Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna" och "De moraliska reglerna" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.

survive" och ha som sin bestämmelse att bli lik Gud, vars väsen är en självutgivande kärlek. Detta kommer även att ge utslag i hans etik, där han resonerar om två typer av kärlek, "mutual love" och "sacrificial love" och förklarar att dessa står i ett paradoxalt förhållande till varandra.

Vad beträffar frågan vad som skall beskrivas som det äkta och genuint mänskliga och vilka aspekter på människan som blir särskilt betydelsefulla när det gäller att förstå och bedöma henne just som moralisk individ, betonar Løgstrup särskilt, att människan är en varelse med förmåga och behov av att få leva i ett jag—du-förhållande.

Enligt honom förhåller det sig så, att de äkta och genuina uttrycken för mänskligt liv, de suveräna livsyttringarna just är företeelser som tillit, kärlek, barmhärtighet, som har som sin gemensamma nämnare att individen öppnar sig mot och söker kontakt med sin medmänniska.

Niebuhr framhäver här särskilt, att människan är en skapande, kreativ varelse. Han utlägger saken så, att människan just emedan hon är en skapande individ inte kan nöja sig med att osjälvständigt, utan eget ställningstagande acceptera de skapelsegivna ordningarna som de föreligger och leva i enlighet med dessa i en "primitiv rättfärdighet". Hon måste sträva efter att vidareutveckla och förädla dessa ordningar. Som skapande varelse är hon också en avbild av Skaparen, av Gud själv. Så måste målet för hennes strävan bli att nå fram till en livsform, som ger uttryck för en självutgivande kärlek, Guds eget sätt att vara.

Ward har i det föregående tolkats så att han menar, att människan får sin unika ställning i tillvaron därigenom att hon har förmåga att vinna insikt i tillvarons djupdimension, har förmåga att vilja och välja fritt och att utveckla en unik individualitet och personlighet. Man skulle här också kunna tala om att han på ett särskilt sätt vill betona, att människan är en varelse med förmåga och behov av att se en yttersta mening med och mål för sitt liv. Man kan särskilt lägga märke till, att han talar om tillvarons djupdimension som en "dimension av värde och mening". Människan som söker insikt i denna tillvarons djupdimension, i Guds väsen är människan som söker svar på frågan vad som är rätt och gott och vad som är livets mening. Han framställer saken så, att människans förmåga att vilja och välja fritt är en förmåga att välja för eller emot det som framstår som bestämmelsen för hennes liv, då hon kommer i kontakt med "moralens faktum", "the moral demand" (vilket egentligen alltid säger detsamma: att hon skall vara ett visst slags personlighet, en viss sorts människa). Hennes förmåga att utveckla en unik personlighet och individualitet ställer henne också inför frågan: vad är meningen med, vad är avsikten med just mitt liv? Den människa som frågar sig vad som är hennes speciella kallelse, hennes speciella livsuppgift är människan som söker sig

själv, förklarar Ward.[58] Denna uppgift, denna kallelse skall forma henne till en särpräglad individ och moralisk personlighet.

Så tycks man vara berättigad att tolka Ward så att han, vad gäller frågan vilka aspekter på människan som blir särskilt betydelsefulla när det gäller att förstå och bedöma henne som moralisk individ, vill framhålla att hon är en varelse med förmåga och behov av att se en yttersta mening med och mål för sitt liv.[59]

Det kan här vara särskilt intressant att notera hur han tycks vilja förbinda pliktupplevelsen med upplevelsen av att livet har en mening.[60]

[58] Ward, EC sid. 144.

[59] Man kan här också uppmärksamma, att Ward säger sig vilja förespråka en teleologisk etik, en etik som utgår från att det finns ett yttersta mål och mening med människans moraliska liv och handlande som helhet. Jfr. avsnittet "Ward vill beteckna sig själv som företrädare för en kristen etik . . ." i utredningen om Wards etik, kap. III.

[60] Jfr. avsnittet "Den fullkomliga människan och pliktupplevelse" i utredningen om Wards etik, kap. II.

Kapitel II Teleologisk etik — Deontologisk etik. Regeletik — Handlingsetik

Termerna teleologisk etik — deontologisk etik, regeletik — handlingsetik

Som *teleologisk etik* betecknas här en etik, enligt vilken frågan huruvida en handling är rätt kan avgöras enbart därigenom att man undersöker handlingens och handlingsalternativens konsekvenser.

Som *deontologisk etik* betecknas en etik, enligt vilken det inte är tillräckligt att undersöka handlingens och handlingsalternativens konsekvenser för att man skall kunna avgöra huruvida en handling är rätt.

Som *regeletik* betecknas en etik, som anger kriterier för vilka handlingstyper som är rätta och därmed för vilka enskilda handlingar som är rätta.

Som *handlingsetik* betecknas en etik, som anger kriterier för att enskilda handlingar är rätta utan att ange kriterier för vilka typer av handlingar som är rätta.

1 Løgstrups etik

Den etiska fordran

Det centrala begreppet i Løgstrups etiska teori är "den etiska fordran", "den etiske fordring". Detta är också titeln på hans kanske mest bekanta bok (utgiven 1956).

Då Løgstrup talar om den etiska fordran, syftar han på ett bestämt krav, ett bestämt "bör", som riktas till den enskilda individen och som uppkommer i den givna situationen.

Fordran har två grundförutsättningar:[1]

1. Till människolivets villkor hör, att den ena individens liv alltid är beroende av den andres. I varje möte mellan människor, i varje mänsklig relation har därför den enskilde en viss makt över sin medmänniska, "håller något av sin nästas liv i sin hand".[2] Den etiska fordran går då ut på att medmänniskans tillit och förtroende skall tillvaratas på rätt

[1] Løgstrup, EF sid. 141.
[2] Løgstrup, EF sid. 36.

sätt. Hon skall bemötas så, att hon får bästa möjliga förutsättningar att leva ett gott och meningsfullt liv och utvecklas till en harmonisk och helgjuten personlighet. På vilket sätt detta kan ske beror av vilka speciella behov den andra har vid det aktuella tillfället och vilka speciella omständigheter som föreligger just då. — "Sit indhold får den (fordringen) fra en kendsgerning, fra et forhold mellem menneske og menneske, der er til at konstatere empirisk".[3]

2. Människan har fått sitt liv till skänks. Så har hon också ansvar för att hon förvaltar det på ett rätt sätt — i total osjälviskhet. Detta faktum ger fordran dess speciella kraft och giltighet, gör den till ett absolut bindande krav. — Men "at livet er skænket, er ikke til at konstatere empirisk, kun til at tro eller benægte".[4]

Løgstrup nämner vidare tre karaktäristiska drag hos den etiska fordran. Den är tyst, radikal och ensidig.[5]

1. Den etiska fordran är *tyst*, outtalad. Detta innebär två saker. För det första får man aldrig vänta sig att ens medmänniska själv skall kunna tala om för en hur man bör uppträda för att fylla sin förpliktelse gentemot henne. Vad man genom den andres uttalade krav får reda på är endast dennes egna önskningar och subjektiva tolkning av situationen. Och dessa upplysningar kan mycket väl vara totalt missvisande. Det kommer alltid an på en själv att "tyda" den aktuella situationen och på egen hand söka komma fram till vad den andre är bäst betjänt av. — "Udfordringen går altså ud fra, at jeg bedre end den anden selv ved, hvad der er til bedste for ham."[6]

   För det andra får man inte heller vänta sig att finna fordran uttryckt i några slags moraliska regler eller handlingsprinciper. — "Vel er det med ord og gerninger, at den anden skal tjenes, men med hvilke må den enkelte selv blive klar over fra situation til situation".[7]

   Söker man bryta fordrans tystnad leder detta alltid till farliga övergrepp. Man söker påtvinga andra plikten att uppfylla ens egna önskedrömmar, möjligen med obehagliga följder för båda parter. Eller man söker påtvinga andra en viss ideologi och ett normsystem, där människans liv blir till för livsåskådningens och normernas skull i stället för tvärtom.[8]

2. Den etiska fordran är *radikal*. Det innebär för det första, att det är

[3] Løgstrup, EF sid. 141.
[4] Løgstrup, EF sid. 141.
[5] Løgstrup, EF sid. 187.
[6] Løgstrup, EF sid. 31.
[7] Løgstrup, EF sid. 69.
[8] Løgstrup, EF sid. 33—34.

nödvändigt att man intar en totalt osjälvisk hållning, för att komma fram till vad som är det bästa för ens medmänniska. Varje skymt av egoism och hänsynstagande till egenintresset verkar här förödande på bedömningsförmågan och möjligheterna att tolka situationen rätt.

Vidare innebär det, att man skall ha den andres bästa för ögonen, även om han råkar vara en osympatisk individ eller t.o.m. en personlig fiende. Han är ju egentligen inte mindre beroende av en själv därför att hans egen hållning är fientlig och negativ, påpekar Løgstrup. — "Hvor avhængigt er et menneske ikke af den, det hader, ofte meget mere end af den, det elsker?"[9]

3. Den etiska fordran är *ensidig*. Detta innebär också två saker. Först och främst vad som redan berörts ovan: Då individen har fått sitt liv till skänks och inte själv meriterat sig och gjort sig förtjänt av denna gåva kan han heller inte kräva att hans nästa skall göra sig förtjänt av hans intresse och omsorg. Också ovännens och fiendens liv skall tillvaratas på bästa möjliga sätt. Vidare måste man också göra klart för sig, att man inte genom något slags ömsesidigt avtal kan slå fast vad som är plikt för endera parten. Den enskilde är helt och hållet utlämnad åt sig själv när det gäller att välja rätt handlingsalternativ. — "I etisk forstand isolerer den (fordringen)".[10]

   Den etiska fordran kan alltså samtidigt sägas vara det radikalast tänkbara och det naturligast tänkbara krav en människa kan ställas inför. Den kräver total osjälviskhet, t.o.m. fiendekärlek samtidigt som den grundar sig i de elementära livsvillkor, som är gemensamma för alla människor och som ingen kan ställa sig fri ifrån.[11]

Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna

Som påvisats ovan är en verkligt central synpunkt hos Løgstrup den, att människolivet i sig har en bestämd struktur, ett bestämt, skapelsegivet sätt att fungera.[12] Redan innan individen själv har tagit ställning till sitt liv förhåller det sig så, att det är ett liv präglat av tillit, barmhärtighet, saktmod o.s.v., där människan självklart har sin medmänniskas bästa för ögonen och spontant tar vara på det förtroende som visas henne. Løgstrup talar här också om att människan ger uttryck för spontana eller suveräna livsyttringar.

[9] Løgstrup, EF sid. 57.
[10] Løgstrup, EF sid. 57.
[11] Løgstrup, EF sid. 134.
[12] Jfr. avsnitten "Skapelsetankens livsförståelse" och "De suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

Frågan blir då denna: blir inte den etiska fordran sedd ur detta perspektiv helt överflödig?

Løgstrup bejakar också att så är fallet. I det ursprungliga, äkta och goda människolivet har fordran ingen plats. Den uppstår först när syndafallet redan är ett faktum, när människolivets spontana godhet och kärleksfullhet redan har fördärvats genom individens egoism. — "Takket være vor vilje til at være vort eget livs suveræn er vi blevet stillet ind under den fordring." — "Med andre ord, hvad der fordres er, at fordringen ikke skulle have været nødvændig. Deri består dens radikalitet."[13] Den etiska fordran är alltså i egentlig mening omöjlig att uppfylla.[14] Den har i stället två viktiga funktioner. För det första är den en dömande makt. Den gör klart för människan att hon är en syndare, så att hon "overtager uopfyldeligheden som sin skyld."[15] För det andra kan den driva fram ett "ersättningshandlande". Människan uppträder som om hon gav uttryck åt de suveräna livsyttringarna.[16]

Utifrån detta resonemang måste man tolka Løgstrup så, att han menar, att pliktupplevelsen är ett sekundärt fenomen i människolivet, något som egentligen har sin förutsättning i syndafallet. Man skulle också kunna uttrycka saken så, att han menar, att människans upplevelse att hon har till uppgift att ta vara på sin nästas liv är en genuin, ursprunglig upplevelse, men att individens egoism och ondska medför att den får en speciell karaktär av pliktupplevelse.

De moraliska reglerna

Då Løgstrup skall förklara hur de moraliska reglerna och principerna fungerar använder han bl.a. bilden "at de sociale normer er den prisme, hvorigennem den etiske fordring brydes."[17] Denna liknelse utlägger han också själv närmare. För det första vill han genom att använda detta bildspråk poängtera, att det är omöjligt att kontrollera vad som är en människas innersta och egentliga motiv för att hon handlar på ett rätt sätt. Det är möjligt att hon handlar i lydnad för den etiska fordran själv, men det är också tänkbart att hon uppträder som hon gör endast därför att hon tar hänsyn till allmän konvention. Vidare vill han också ha sagt, att i vissa fall ger normerna god vägledning, när man skall söka avgöra hur man bäst

[13] Løgstrup, EF sid. 167—168.
[14] Løgstrup, KE sid. 263.
[15] Løgstrup, KE sid. 263.
[16] Armgard, Antropologi sid. 113—114.
[17] Løgstrup, KE sid. 272—273.

skall ta vara på sin medmänniskas liv, i vissa fall är de otillräckliga och i vissa fall direkt vilseledande.

De moraliska reglerna och principerna har alltså en dubbel funktion i det moraliska livet. Dels har de en god och nödvändig uppgift att fylla, dels kan de utöva ett farligt och destruktivt inflytande.

Deras riktiga och nödvändiga funktion är, för det första, att ge individen information om vad medmänniskan vanligtvis är betjänt av.[18] De verkar uppfostrande på individen, så att han klart kan se vilka mänskliga behov som föreligger i den aktuella situationen och vilka insatser som här krävs. Naturligtvis kommer de också att ha stor betydelse, då individen av någon anledning inte kan uppfatta den etiska fordran eller inte vill rätta sig efter den. De kan då tvinga honom att handla på ett rätt sätt, därför att han är rädd för att bli utsatt för omgivningens ogillande om han bryter mot dem. Slutligen kan de också fylla en viktig uppgift då de fungerar som "förmedling" mellan människor.[19]

Då de moraliska reglerna däremot kommer att fungera som en ersättning för fordran själv, blir det inflytande de här kommer att utöva en av tillvarons farligaste och mest destruktiva krafter. I stället för att tänka på medmänniskans bästa kommer individen nu att intressera sig för de bud och förordningar, som kan hjälpa honom själv att leva ett oklanderligt liv.[20] Normerna tjänar inte längre till att föra människor närmare varandra, utan bidrar tvärtom till att den enskilde kan isolera sig i sin egen "rättfärdighet" och hålla sin nästa på avstånd.[21] Man söker applicera reglerna och principerna även på sådana situationer för vilka de inte alls är avpassade — med katastrofala resultat. Vägen till fariseism och övergrepp mot andra i moralens namn ligger öppen.

De sociala normernas föränderlighet och kärleksbudets ständiga giltighet

De moraliska reglerna och buden måste alltså enligt Løgstrup ständigt stå under den etiska fordrans korrektiv, så att de vid givet tillfälle kan ogiltigförklaras och eventuellt ersättas av nya och för det aktuella läget mer passande regler. Løgstrup är också noga med att betona och exemplifiera "de sociale normers foranderlighed", hur de växlar och förändrar innebörd från tid till tid.[22] Emellertid vill han också understryka, att det

[18] Løgstrup, EF sid. 71.
[19] Løgstrup, EF sid. 28—29. Jfr. även avsnittet "Förmedlat och oförmedlat förhållande mellan människor" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[20] Løgstrup, EF sid. 129—132.
[21] Løgstrup, EF sid. 30.
[22] Løgstrup, EF sid. 77.

finns vissa elementära regler, som står sig mycket väl genom tiderna, även om sättet att uppfatta och utlägga dem kan variera något under historiens lopp. Här nämner han särskilt dekalogens budord.[23]

I en särställning vill han placera kärleksbudet, vilket han citerar i dess enkla form: "du skall älska din nästa såsom dig själv" och i den "gyllene regelns" formulering: "allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem". Detta bud är egentligen en direkt hänvisning till den etiska fordran och därmed "den naturligste af alle moralske regler".[24] Det är alltid och överallt lika giltigt.

Løgstrup företräder en typ av handlingsetik

Løgstrups etik får alldeles uppenbart karaktäriseras som en renodlad handlingsetik.

Det är i den enskilda, "singulära" situationen den etiska fordran uppkommer,[25] och det egentliga och avgörande kriteriet på om ett visst handlande är rätt är att det svarar mot vad fordran påbjuder.

Det är också rätt iögonfallande hur pass skeptisk Løgstrup är mot moraliska regler. Han betonar inte bara att de ofta ger otillräcklig vägledning. Han varnar också uttryckligen för det onda och farliga inflytande de kan få om man överdriver deras betydelse.

Det förefaller också möjligt att tolka Løgstrup så, att han menar, att om en person s.a.s. skulle råka handla i överensstämmelse med vad fordran påbjuder endast därför att han böjer sig för konventionens krav kan hans handlande ändå inte betecknas som moraliskt fullvärdigt. Det är givetvis inte uttryck för människolivets ursprungliga, spontanta godhet, men det är heller inte uttryck för den plikttrohet, som indirekt är ett erkännande av och hyllning till denna människolivets egen godhet. I bästa fall är det uttryck för en viss vördnad för yttre förordningar och traditioner. I sämsta fall är det uttryck för ren och skär egoism.

Løgstrup företräder en form av deontologisk etik.

Det verkar också klart, att Løgstrup måste sägas företräda en form av deontologisk etik. Enligt honom kan man inte endast genom att undersöka en handlings konsekvenser komma fram till huruvida handlingen är rätt eller ej. Vad som krävs av en handling för att den skall kunna betecknas som rätt är att den är påbjuden av den aktuella etiska fordran

[23] Løgstrup, EBP sid. 228—230.
[24] Løgstrup, EBP sid. 211—213, 232.
[25] Jfr. avsnittet "Den singulära situationen" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

(som ersättning för ett spontant, kärleksfullt handlande). Sedan är det en annan sak, att det handlande som den etiska fordran påbjuder alltid leder till goda konsekvenser — inte nödvändigtvis för den agerande själv, men väl för hans medmänniskor.

I detta sammanhang bör dock noteras, att Løgstrup själv uttryckligen sagt ifrån, att han inte vill beteckna sin etik som deontologisk. Han vill istället karaktärisera den som en "ontologisk etik".[26]

Resonemanget är här följande: Den etiska fordran uppstår i den givna situationen och dess innehåll är beroende av vilka särskilda mänskliga behov och vilka speciella omständigheter som föreligger just då. Fordran utgår med andra ord från det aktuella skeendet, den är ett tillvarons eget krav på individen. Därför bör en etik som sätter den etiska fordran i centrum betecknas som en ontologisk etik.

Problemet är emellertid, att Løgstrup inte bryr sig om att närmare utreda vad han lägger i begreppet "deontologisk etik". Han ger endast ett par exempel på företrädare för en sådan etik: Kant och Kierkegaard.

Använder man termen "deontologisk etik" enligt normalt moralfilosofiskt språkbruk (jfr. definitionen i inledningen till detta kapitel) blir Løgstrups avståndstagande från "den deontologiske tradition" närmast obegripligt. Hans egen etik hör alldeles avgjort hemma här. Det föreligger dock inget hinder för att en deontologisk etik samtidigt kan vara i Løgstrups mening "ontologisk". Indelningen teleologisk — deontologisk etik ger alternativa svar på frågan vad som är kriteriet på rätt handlande. De resonemang som hos Løgstrup får motivera beteckningen "ontologisk etik" uttalar sig snarare om etiska utsagors kunskapsteoretiska status och hör därmed hemma inom metaetiken.[27]

Sammanfattningsvis får man alltså konstatera, att Løgstrups etik — med hjälp av det analysspråk som används i denna framställning — måste betecknas som en rätt extrem och renodlad form av deontologisk handlingsetik.

2 Niebuhrs etik

Kärleksidealet

Niebuhr beskriver det fullkomliga människolivet och det äkta mänskliga handlandet som ett liv och handlande i självutgivande kärlek, där indi-

[26] Løgstrup, EBP sid. 207—211.
[27] Jfr. Etiska texter, under redaktion av Carl-Henric Grenholm, Jarl Hemberg, Ragnar Holte, sid. 117—118.

viden framstår som lik Gud, som "similitudo Dei".[28] Så bygger han upp sin etik med utgångspunkt i idealet av den självutgivande kärleken.

Kärleksbudet och pliktupplevelsen

Kärleksidealet får människan åskådligt framställt för sig i Jesu liv och förkunnelse, som samtidigt kan betecknas som Guds självuppenbarelse i historien och det enda exempel på ett fullkomligt människoliv, som historien kan visa fram.[29] Vad som rätteligen borde ske vore då, att individen omedelbart och helhjärtat accepterade detta ideal för att förverkliga det i sitt eget liv och handlande, då Guds kärlek väckte gensvar inom honom själv och han kände och förstod, att just detta sätt att leva innebär hans eget högsta självförverkligande.

Emellertid är människan fallen i synd. Hon lever i en värld full av ondska och ofullkomlighet, liksom hon själv behärskas av onda och egoistiska motiv. Därför kommer hon att möta kärleksidealet som en befallning, ett bud: "du skall älska". Kärleksbudet är till sin karaktär paradoxalt, påpekar Niebuhr — "To command love is a paradox; for love cannot be commanded or demanded".[30]

Niebuhr tycks alltså mena, att kärleksbudet i egentlig mening är omöjligt att uppfylla. Det kan däremot förmå människan att se och erkänna sin egoism och synd.[31] Vidare kan det också driva fram ett handlande, som är en ersättning för det egentliga kärleksfulla handlandet.

Niebuhr utlägger också saken så, att pliktkänslan uppkommer hos individen, då denne å ena sidan har en vision av hur det riktiga och äkta människolivet skulle te sig och å andra sidan klart ser hurudan han själv och den värld han lever i faktiskt är. Drivkraften i det moraliska livet är upplevelsen av bristen på överensstämmelse mellan ideal och realitet. — "The dimension of depth in the consciousness of religion creates the tension between what is and what ought to be. It bends the bow from which every arrow of moral action flies".[32]

Sammanfattningsvis skulle man kunna uttrycka saken så, att Niebuhr menar, att kärleksidealet egentligen aldrig borde ha behövt framställas i ett budord, ett tvingande "du skall", och att känslan av förpliktelse aldrig borde ha behövt uppträda hos individen. Det är egentligen syndafallet

[28] Jfr. avsnitten "De grundläggande begreppen", "Gott och ont i tillvaron" och "Människan som Guds avbild" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[29] Niebuhr, ICE sid. 48—49. Niebuhr, ND, I sid. 15—16.
[30] Niebuhr, ICE sid. 220.
[31] Niebuhr, ICE sid. 75.
[32] Niebuhr, ICE sid. 18—19.

som gör budet och pliktupplevelsen nödvändiga. Människans moraliska liv och strävan som de faktiskt utgestaltas här i världen är endast en ersättning för det fullkomliga, kärleksfulla livet.[33]

Det bör dock särskilt understrykas, att om Niebuhr än menar att ingen människa (utom Jesus från Nasaret) gett prov på ett fullkomligt kärleksfullt liv och att varje människa till följd av sin synd och egoism ständigt är inställd under budordets "du skall", så vill han för den skull inte förneka, att enstaka mänskliga handlingar och reaktioner kan ge uttryck för en genuin, självutgivande kärlek. Tvärtom betonar han, att människan under vissa, speciella omständigheter kan ge prov på stor osjälviskhet. Här anför han bl.a. exemplet hur en mor kan offra sig för sitt barn. Niebuhr tycks här mena, att i vissa situationer, där intressen som ligger mycket nära egenintresset sätts på spel under dramatiska omständigheter, ligger det mycket nära till hands att egoismen verkligen kan brytas och det bästa och mest genuint mänskliga hos individen kan få komma till fulltonigt uttryck. Han vill också framhålla som en särskild poäng, att en personligt omfattad kristen tro och ett liv i en äkta kristen gemenskap kan ha den inverkan på människan, att hon får allt lättare att övervinna sin egoism och i allt fler situationer och sammanhang spontant kommer att reagera så, att hon sätter sin medmänniskas bästa i främsta rummet och så t.o.m. kan ge prov på fiendekärlek och lida martyrdöden i Jesu efterföljd.[34]

Kärleksbudet och dess approximationer

En central synpunkt hos Niebuhr är också den, att kärleksbudet blir effektivt i den mänskliga gemenskapen och samhällslivet först i "nedtransponerad" form, via andra, mindre krävande och anspråksfulla regler och principer. Uppenbarligen vill han hävda, att individen inte kan leva i en direkt och omedelbar lydnad för kärleksbudet. Människan kan i vissa situationer ge uttryck för en genuin, självutgivande kärlek, som kan sägas motsvara kärleksbudets krav.

Poängen är dock här den, att detta kärleksfulla uppträdande och handlande inte alls grundas i en pliktupplevelse och strävan efter att lyda budordet, utan uppkommer rent spontant.[35] Individen kan också bejaka den dom kärleksbudet fäller över hans liv och erkänna dess giltighet. Kvar står dock det avgörande problemet: han kan inte uppmobilisera tillräckligt med kraft och viljestyrka för att efterleva det. Att inse vad som är plikt

[33] Niebuhr, ICE sid. 222, 228—229.
[34] Niebuhr, ICE sid. 224—228.
[35] Niebuhr, ICE sid. 219, 226—228.

och påbjudet är en sak och att orka leva i fullständig plikttrohet är en helt annan, påpekar Niebuhr.[36]

Tillspetsat skulle man kunna uttrycka saken så, att kärleksbudet enligt Niebuhr är i dubbel bemärkelse omöjligt att uppfylla. Dels kräver det sitt eget upphävande, visar hän mot det spontana kärleksfulla handlande, som egentligen borde ha förelegat. Dels kräver det ett ersättningshandlande, som människan inte är kapabel att prestera. Att handla som om man vore driven av självutgivande kärlek fastän man inte är det överstiger mänsklig förmåga.

Vidare menar Niebuhr, att gruppens och samhällets moraliska liv står på en lägre nivå än individens. Varje försök att tillmäta kärleksbudet direkt och omedelbar betydelse för socialetiska resonemang och överväganden måste därför vara förfelat. Det vittnar endast om blåögd idealitet och brist på verklighetsanpassning.[37]

I praktiken kommer därför alltid både individens och gruppens moraliska liv att vara beroende av olika normer och principer, vilka Niebuhr vill beteckna som approximationer till kärleksbudet.[38] Då han använder detta uttryck vill han å ena sidan poängtera, att dessa normer och principer verkligen ytterst hämtar sin preskriptiva kraft och giltighet från kärleksbudet självt. Han kan exempelvis uttrycka saken så, att man i dem "återfinner ett eko av kärlekens lag".[39] De är inte endast ett slags praktiska råd, som talar om vad som vanligen brukar vara ett kärleksfullt beteende i vissa livssituationer, utan de kan och bör i sig ge upphov till en genuin pliktupplevelse hos individen. Å andra sidan vill han också understryka, att dessa normer ständigt måste stå under kärleksbudets korrektiv, så att de vid givet tillfälle kan formuleras om eller bytas ut mot andra regler och principer, som i det aktuella läget bättre kan fylla funktionen att vara ställföreträdande för detta.

Här räknar Niebuhr med en vid skala av approximationer till kärleksbudet. Det finns vissa elementära moralregler, som erkänns i alla kulturer och samhällen och som har en negativ formulering, t.ex. förbuden mot stöld och mord. Dessa representerar då ett slags minimikrav, svagast möjliga uttryck för kärleksbudet. Med anknytning till Niebuhrs eget bildspråk skulle man kunna säga, att ekot från kärlekens lag är endast svagt förnimbart i dem. Högre står sådana bud och föreskrifter, som har

[36] Niebuhr, ICE sid. 212—216, 225—226.
[37] Niebuhr, ICE sid. 58, 61, 149—150. Jfr. även avsnitten "Socialetiken är underordnad individualetiken" och "Bakgrunden till Niebuhrs pessimism beträffande socialetikens möjligheter att komma i nivå med individualetiken", i utredningen om Niebuhrs etik, kap. IV.
[38] Niebuhr, ND, II sid. 195—205, 253—266.
[39] Niebuhr, ICE sid. 118.

en positiv formulering, direkt påbjuder visst handlande och beteende, som främjar medmänniskans bästa. Ytterst nära kärleksidealet står enligt Niebuhr jämlikhetsidealet. Ordagrant uttrycker han saken så, att jämlikheten måste få vara rättvisans regulativa princip. Regeln "behandla din nästa som din jämlike" är alltså enligt honom en regel, som mycket klart avspeglar kärleksbudet självt.[40]

Det bör här särskilt noteras, att de moraliska regler och principer, vilka Niebuhr betecknar som approximationer till kärleksbudet, av honom också beskrivs som resultaten av människans strävan att ge sitt liv och den mänskliga samvaron en alltmer förfinad och fullkomlig utformning. Han förutsätter då att denna strävan finns redan innan och oberoende av om man fått idealet av den självutgivande kärleken klart framställt för sig i bibeln. De elementära regler och föreskrifter som å ena sidan kan beskrivas som svagast möjliga uttryck för kärleksbudet kan alltså å andra sidan beskrivas som människans första steg på vägen att skapa fram en ordning präglad av ömsesidigt hänsynstagande och välvilja.[41]

Man skulle också kunna uttrycka saken så, att Niebuhr menar, att då människan varken är kapabel att leva ett liv i spontan självutgivande kärlek eller att agera som om hon vore driven av en sådan kärlek, fastän hon inte är det, så hänvisar kärleksbudet henne till de moraliska regler och principer den ofullkomliga människan själv kan ställa upp som normerande för sitt liv och lånar sin egen auktoritet och preskriptiva kraft åt dessa.

I Niebuhrs socialetik kommer rättvise- och jämlikhetsprincipen att inta en central plats. Fullständig jämlikhet kommer visserligen att förbli en utopi här i världen, förklarar Niebuhr. Dock kan denna princip till skillnad från kärleksbudet självt direkt läggas till grund för socialetiska resonemang och överväganden.[42]

Niebuhr får betecknas som företrädare för en deontologisk etik

I sin utredning om Jesu moraliska undervisning betonar Niebuhr särskilt, att Jesus aldrig kalkylerar med vilka resultat olika slags handlingar kan få, då han ger sina moraliska föreskrifter. Det enda motivet han anger för att man skall handla på ett visst sätt är att detta handlande står i överensstämmelse med Guds kärleksfulla vilja. — "Neither natural impulses nor social

[40] Niebuhr, ICE sid. 116—122, 155—159, 224—225.
[41] Niebuhr, ND, II. sid. 85. Jfr. även avsnittet "Människans moraliska strävan och det uppenbarade kärleksidealet" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. III.
[42] Niebuhr, ICE sid. 118, 150, 157—159.

consequences are taken into consideration". — Varje försök att rättfärdiga Jesu undervisning med att den anvisar vägen till ett gott och meningsfullt liv i lycka och harmoni avvisas skarpt. — "No appeal to social consequences could ever fully justify the demands of Jesus".[43]

Niebuhr ger t.o.m. ett exempel på hur ett förhållningssätt och beteende som anbefalls av Jesus kan leda till direkt onda konsekvenser. Då man visar sig förlåtande och bemöter en fiende med mildhet och vänlighet kan det mycket väl hända, att detta endast ökar hatet och aggressiviteten hos honom. Han kan inte alls tillgodogöra sig den vänlighet och det förtroende som visas honom utan drivs än längre in i sin egen bitterhet och isolering. Den kärleksfulla gesten resulterar ytterst i, att den driver fram ett verkligt destruktivt och farligt handlande hos honom.[44]

Här kan dock anmärkas, att Niebuhr rätt oreflekterat tycks sätta likhetstecken mellan etiska resonemang som tar fasta på en handlings konsekvenser och resonemang som präglas av ett slags beräknande klokhet, där egenintresset spelar sin givna roll. Han kan tala om den typ av etik som bedömer en handling utifrån dess effekter som "a purely prudential morality".[45] Han överväger aldrig möjligheten att kärleksbudet självt åtminstone till dels skulle kunna utläggas i en teleologisk princip av typen: Skydda och främja din medmänniskas bästa.[46] Detta har uppenbarligen sin grund i att Niebuhr, för vilken begreppet "den goda viljan" är centralt, ser saken så, att om en handling står i överensstämmelse med Guds kärleksfulla vilja, och samtidigt är uttryck för människans goda vilja, som är underställd och formad av gudsviljan, är det fullständigt meningslöst och helt felaktigt att ytterligare söka rättfärdiga denna handling genom att påvisa att den leder till vissa goda och önskvärda resultat.[47]

Emellertid menar Niebuhr — som ovan påvisats — att Jesu moraliska undervisning egentligen är omöjlig att efterleva. Jesu undervisning, hans direkta utläggning och exemplifiering av vad det innebär att leva i fullständig lydnad för kärleksbudet måste tas för vad den är: en förkunnelse av ett moraliskt liv och handlande, som aldrig kommer att kunna förverkligas här i världen.[48] — "The modern pulpit would be saved from much sentimentality if the thousands of sermons which are annually preached

[43] Niebuhr, ICE sid. 57.
[44] Niebuhr, ICE sid. 56—57.
[45] Niebuhr, ICE sid. 57.
[46] Holte—Hof—Hemberg—Jeffner, Etiska problem sid. 154.
[47] Niebuhr, ICE sid. 47—51. Jfr. även avsnitten "De grundläggande begreppen" och "Niebuhrs tänkande hör hemma i en idealistisk tradition" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[48] Niebuhr, ICE sid. 67.

upon these texts would contain some suggestions of the impossibility of these ethical demands for natural man in his immediate situations".[49]

Kärleksbudet är i sig omöjligt att uppfylla. I praktiken blir det effektivt först i nedtransponerad form, via andra, mindre högtstående och krävande bud och principer. Då Niebuhr resonerar om hur man bör se på dessa moraliska regler och hur de kan fungera i människolivet blir bilden mer komplicerad.

Rent allmänt tycks han se saken så, att den människa som lyder budorden och rättar sig efter föreskrifterna därför att hon upplever dem som i sig bindande och förpliktigande har kommit längre i sin moraliska utveckling än den som accepterar dem endast av det skälet att de ger anvisningar om hur ett gott och meningsfullt liv i lycka och tillfredsställelse skall kunna komma till stånd.[50] En människa som företräder det senare synsättet skulle aldrig kunna ge sitt erkännande åt Jesu moraliska undervisning. Hon skulle inte kunna bejaka kärleksbudet självt (vars efterlevnad t.o.m. kan leda till onda konsekvenser) och inse att reglerna hämtar sin preskriptiva kraft från detta. Hon skulle inte kunna uppleva saken så, att hon i dem uppfattade ett eko av kärlekens lag.

Då Niebuhr resonerar om de olika regler och principer, vilka kan utgöra approximationer till kärleksbudet ur socialetiskt perspektiv, framgår det dock klart, att han kan tänka sig att se dessa som ett slags teleologiska principer. Så kan han exempelvis här utlägga jämlikhetsprincipen på följande sätt: Ett tillstånd präglat av jämlikhet är ett önskvärt tillstånd. Här får var och en en chans att leva ett människovärdigt liv i fred och harmoni med sina medmänniskor. Därför bör man eftersträva att uppnå ett sådant tillstånd i samhället.[51]

Förklaringen till att Niebuhr tycks växla mellan att betrakta kärleksbudets approximationer som deontologiska och teleologiska principer eller, om man så vill, lägger en dubbel aspekt på dem kan vara följande:

Som ovan påvisats vill Niebuhr å ena sidan se dessa som uttryck för människans egen strävan att inrätta sitt liv på ett alltmer högtstående och fullkomligt sätt. De är uttryck för hennes förmåga att "bygga vidare" på naturens ordningar och skapa fram livs- och samlevnadsformer, som är uttryck för "mutual love". I denna människans strävan spelar alltid krassa nytto- och klokhetssynpunkter och frågan vad som ger ett gott resultat

[49] Niebuhr, ICE sid. 56.

[50] Niebuhr, ICE sid. 115. Jfr. även avsnittet "De olika författarnas situation i diskussionen i moralfrågor mellan företrädare för olika tros- och livsåskådningar" i jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik, kap. III.

[51] Niebuhr, ICE sid. 207. Jfr. även avsnittet "Socialetiken ger utrymme för resonemang av teleologisk typ" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. IV.

även ur egenintressets synpunkt sett en viss roll. — Å andra sidan vill han se dem just som nedtransponeringar av kärleksbudet, vilket kräver en självutgivande kärlek, "sacrificial love", som utmärks därav att den inte tar någon som helst hänsyn till egenintresset och inte kalkylerar med vilka konsekvenser de olika handlingarna ytterst kommer att få.[52]

Så kommer Niebuhr, då han lägger tonvikten vid att de olika reglerna och principerna avspeglar kärleksbudet självt, att betona, att de i sig är bindande och förpliktigande. Men då han lägger tonvikten vid att de skall kunna vara effektiva och fungerande i en ofullkomlig värld kommer han i stället att betona, att deras efterlevnad leder till goda och önskvärda resultat. Då han dessutom menar, att socialetiken står på en lägre nivå än individualetiken, blir den senare aspekten här den väsentliga.

Sammanfattningsvis får så Niebuhr, även om han vill ge utrymme för teleologiska resonemang inom socialetikens område, karaktäriseras som företrädare för en form av deontologisk etik.[53]

Niebuhr har framställt en egenartad form av regeletik

Som påvisats menar Niebuhr, att kärleksbudet i sig är omöjligt att uppfylla. En person som frågar sig hur han bör handla i en viss situation kan alltså inte söka vägledning hos kärleksbudet självt. Han kan inte förfara så, att han böjer sig för kravet och påbudet att han skall ge uttryck för en självutgivande kärlek, resonerar sig fram till vad som kan vara ett kärleksfullt beteende i just denna situation med dess givna förutsättningar och villkor och så agerar i enlighet med denna insikt. Ett sådant förfaringssätt och agerande övergår mänsklig förmåga.

Kärleksbudets funktion är enligt Niebuhr för det första att visa hän mot idealet av ett spontant kärleksfullt handlande. Han noterar också, att människan vid enstaka tillfällen och under speciella omständigheter kan ge prov på ett sådant handlande.

Vidare menar han, att kärleksbudets funktion är att visa hän mot olika budord och regler, som kan fungera som approximationer till och ställföreträdare för detta. Så vill Niebuhr hävda, att det i en ofullkomlig värld bland människor som förblir syndare och egoister alltid kommer att förhålla sig så, att det handlande som kan beskrivas som rätt och moraliskt

[52] Jfr. avsnittet "Gott och ont i tillvaron" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I och avsnittet "Människans moraliska strävan och det uppenbarade kärleksidealet" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. III.

[53] En annan tolkning ger Grenholm, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age, sid. 68—74.

vanligtvis är en frukt av att människan har visat aktning för de olika moraliska reglerna.

Han påpekar, att även om en människa skulle nå det stadiet i sin moraliska utveckling, att hon verkligen framstod som helgonlik i sin godhet och omsorg om medmänniskorna, om hon verkligen i varje situation skulle vara beredd att offra sig helt för dem och ge prov på en spontan självutgivande kärlek, skulle det inte desto mindre bli nödvändigt för henne att formulera regler och principer för sitt handlande och att gå in under bestämda normer och sedvänjor.

Hon kommer ju i åtskilliga situationer att få lov att ta hänsyn inte bara till en utan till flera personer, personer vilkas önskemål och intressen kan komma i konflikt med varandra och vilka — till skillnad från henne själv — inte är beredda att uppoffra sig och bortse från egenintresset.

Vidare kommer hon även att bli tvungen att ikläda sig mer stadigvarande förpliktelser mot olika medmänniskor, då hon lever i en värld, där man inte kan räkna med att den person som råkar finnas till hands alltid kommer att ta hand om dessa på bästa möjliga sätt.

Här måste hon kunna falla tillbaks på en princip, som säger henne hur hon skall fördela sin uppmärksamhet och sina materiella tillgångar på de människor hon kommer i kontakt med. Här måste hon utbilda ett bestämt beteendemönster gentemot de medmänniskor till vilka hon står i en nära och stadigvarande relation.[54]

Niebuhr får alltså betecknas som företrädare för en form av regeletik. Emellertid bör det också särskilt understrykas, att det är en högst egenartad form av regeletik han har framställt. Han räknar endast med en enda regel som absolut och ständigt giltig: kärleksbudet. Alla andra regler och principer behåller sin giltighet endast så länge de med hänsyn tagen till de speciella omständigheter och de resurser av mänsklig initiativkraft och förmåga att leva moraliskt som faktiskt föreligger kan fungera som bästa möjliga approximationer till kärleksbudet. Sedan sätts de omedelbart ur spel.

Sammanfattningsvis tycks Niebuhr vilja göra gällande, att lika bunden och förpliktigad som den syndfulla, egoistiska människan är av de moraliska reglerna, lika suveränt fri i förhållande till dessa är den fullkomliga, gudslika människan. Ju djupare en människa faller i synd, ju mer hon låser sig i sin egoism, dess hårdare blir hon bunden av precisa föreskrifter och förbud, som begränsar hennes rörelsefrihet och aktivitet. Hon ställs inför budord som "du skall icke dräpa", "du skall icke stjäla". Ju mer äkta mänsklighet hon kan ge prov på, ju mer hon kan släppa av på sin

[54] Niebuhr, ND, II sid. 256—258.

självviskhet, dess vidare utrymme lämnas för hennes egen fantasi och skapande förmåga, för hennes förmåga att på ett självständigt sätt ta vara på den aktuella situationens möjligheter. Hon får arbeta utifrån så allmänt formulerade principer som jämlikhetsprincipen och principen om tilldelning efter behov. Slutligen, då egoismen och syndafallet är helt övervunnet (i det kommande gudsriket) skall hon vara fri från alla yttre direktiv och tvingande "du skall", fri att leva och handla helt i överensstämmelse med sin egen goda kärleksfulla vilja. Då är även kärleksbudet självt överflödigt som formulerat budord och regel betraktat.

Det moraliska livet och dess olika nivåer

Som framgått av utredningen ovan blir ett karaktäristiskt drag hos etikern Niebuhr det, att han så starkt betonar att både individens och gruppens liv kan befinna sig på olika utvecklingsstadier och nivåer moraliskt sett.

Han har framställt en mycket intressant, samtidigt nyanserad och sammanhållen bild av det moraliska livet, en speciell och noggrant utformad lära om det moraliska livets olika nivåer.

Den högsta nivån, det högsta stadiet är den självutgivande kärlekens stadium, där människan erkänner giltigheten av det kärleksideal som framställs för henne i och med Guds uppenbarelse i Kristus och där hon agerar driven av en spontan självutgivande kärlek till medmänniskorna, där hennes uppträdande och handlande vittnar om att hennes vilja är ett med den kärleksfulla gudsviljan. Här kan hennes handlande också sägas svara direkt mot kärleksbudets krav.

Så kommer hela skalan av moraliska nivåer och stadier, vilka kan beskrivas som approximativa stadier i förhållande till den självutgivande kärlekens stadium, där de olika normer och principer, vilka kan betecknas som approximationer till kärleksbudet, fungerar — ner till den primitiva nivå, där de normsystem och föreskrifter, vilka kan beskrivas som "most minimal standards", är förhärskande och tjänar som rättesnöre för människans liv. Ju längre ner på skalan man kommer, dess mindre uppoffringar och förmåga att bortse från egenintresset krävs det också för att kunna fylla de krav och förpliktelser som framställs.

De olika moraliska nivåerna kan alltså sägas motsvara olika grader av moralisk insikt. Det som slutligen avgör på vilken nivå människan kommer att fungera är dock graden av förmåga att bryta sig loss ur egoismens grepp, graden av hennes inneboende osjälviskhet och välvilja.

Så vill Niebuhr visa på hur en person som aldrig kommit i kontakt med bibelns moraliska undervisning, som lever i en kultur som moraliskt sett

befinner sig på en primitiv nivå, vid enstaka tillfällen i sitt liv ändå kan ge prov på ett handlande, som svarar mot det radikala kärleksbudets krav. Under inflytande av speciella och pressande omständigheter bryts vederbörandes egoism och benägenhet att sätta den egna säkerheten och välfärden i främsta rummet för några ögonblick totalt. Spontant och oreflekterat tar han vara på sin medmänniskas liv och intressen och befinner sig så på den högsta nivån av mänskligt och moraliskt liv, den självutgivande kärlekens nivå, ehuru han inte äger kunskap om att han just här fungerar som en genuint moralisk och fullkomlig människa. Niebuhr är också mycket noga med att understryka, att en kristen människa, som äger kunskap om och bejakar idealet av den självutgivande kärleken, kan befinna sig på olika moraliska nivåer, beroende på hur pass fria tyglar hon ger sin egoism, och på i vad mån hon tar sin kristna tro på allvar och låter den Guds nåd som hon får ta emot verka med henne.

Individen kan alltså från den ena dagen till den andra, från det ena ögonblicket till det andra skifta moralisk nivå. Därför betonar Niebuhr så starkt att människan aldrig får låsa sig vid något speciellt normsystem. Han understryker också hur ytterligt farligt och olyckligt det är om den kristne, som inser och bejakar att det fullkomliga livet måste vara ett liv i självutgivande kärlek, blir blind för det faktum att ett sådant kärleksfullt handlande kommer att förbli en sällsynthet här i världen. Det är ytterligt olyckligt om den kristne så blir okänslig för det förhållandet att nåden kan hjälpa honom att successivt avancera till allt högre moraliska nivåer och ignorerar sin uppgift att gå in i moraldebatten på så sätt att han söker påverka och utveckla den moralkodex och det normsystem, som fungerar i den grupp och det samhälle där han hör hemma.[55]

Gruppens och samhällets omflyttning från en moralisk nivå till en annan är givetvis en mycket komplicerad och tidskrävande procedur. Här måste man räkna med fasta och utarbetade normsystem på ett annat sätt än i individens liv — även om man alltid måste arbeta vidare på att förändra dessa normsystem och rättsordningar till större överensstämmelse med jämlikhets- och broderskapsidealet. Det högsta stadiet i det moraliska livet är också förbehållet människan som enskild individ och privatperson. Som medlem av en viss grupp och ett visst samhälle kommer hon alltid att befinna sig på lägre nivåer, i bästa fall på den nivå där jämlikhetsprincipen fungerar som grundläggande princip och norm.

[55] Niebuhr, ND, II sid. 195—205.

3 Wards etik

Moralens faktum

Det absolut centrala begreppet i Wards etik är "moralens faktum", "the moral fact". Ward använder här ibland också uttrycket "the moral claim" eller "the moral demand".

Innebörden i detta begrepp har redan utlagts ovan i avsnittet om individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

Ward menar, att människan i varje livssituation är inställd under ett bestämt krav, som ytterst går ut på att hon skall vara en viss slags personlighet, en människa vars liv och agerande präglas av självutgivande kärlek.

Då Ward använder termen "moralens faktum" vill han särskilt poängtera, att det här rör sig om ett faktiskt föreliggande krav, som dock inte har sin grund i någon eller några personers önskningar och åsikter.

Då han använder termen "the moral claim" eller "the moral demand" ligger tonvikten i stället på, att individen inte kan ha en direkt och personlig insikt om vad som är idealet för hans liv och ett rätt uppträdande och handlande utom i en känsla av, att han är absolut tvingad att leva och handla på detta speciella sätt. Idealet av den självutgivande kärleken kan i egentlig mening begripas och omfattas endast i en genuin pliktupplevelse.

Moralens faktum — börat — grundar sig alltså inte i någon eller några personers åsikter eller önskningar. Det grundar sig i en tillvarons djupdimension, i en andlig verklighet. På religiöst—kristet språk kan man säga, att det är ett uttryck för Guds vilja (förutsatt att man då inte har en antropomorf gudsbild, där man verkligen uppfattar Gud som en person, utan endast menar att man är berättigad att tala om Gud i personliga kategorier).[56]

Sin giltighet och förmåga att verka absolut bindande på individen får det också därigenom, att den empiriska verkligheten är av en sådan beskaffenhet och människan är så utrustad att kravet, börat, faktiskt är möjligt att efterleva.[57] På kristet språk kan man här uttrycka saken så, att Gud har skapat världen och människan sådan, att människolivet kan ge uttryck för den självutgivande kärlek, som är Guds innersta väsen. Den självutgivande kärleken är inte endast förutsättningen för skapelsen, den

[56] Ward, EC sid. 90, 108—110, 114—116, 269. Ward, CG sid. 163—165.
[57] Ward, EC sid. 69—78.

synliga, påtagliga tillvarons uppkomst. Den kan också inkarneras i skapelsen, ta sig uttryck i bestämda mänskliga fenomen och beteendemönster.

Den självutgivande kärleken och de olika värdena

Ward talar om Gud som den självutgivande kärleken och som värdenas grund.[58] Han uttrycker även saken så, att människan kan uppleva tillvarons djupdimension som en dimension av värde.[59]

Då han resonerar om de olika värdena — som exempelvis sanning, rättvisa, barmhärtighet — är han också mycket noga med att betona, att dessa tillsammans måste få utgöra en fast och fungerande helhet. De måste relateras till varandra på ett rätt sätt, innan de kan få någon egentlig betydelse för människans moraliska liv. Man bör då anta, att det finns ett slags grundvärde, som reglerar de olika värdenas inbördes förhållande och avgör vilket av dessa som skall aktualiseras i den enskilda situationen, liksom man bör observera, att de olika värdena kommer att få olika "framtoning" beroende av vilket grundvärde de antas avspegla.[60] Som ett sådant grundvärde vill Ward sätta kärleken.[61]

Man skulle alltså kunna tolka Ward så, att han menar, att den självutgivande kärleken framträder i en rad olika former, vilka kan benämnas som olika värden. — Gud är kärleken och värdenas grund. — För att använda en liknelse skulle man också kunna säga, att liksom ljuset bryts i ett prisma, så att olika färger uppkommer, så framstår också den självutgivande kärleken som en rad olika värden, då den riktas mot den empiriska verkligheten, det aktuella skeendet och händelseförloppet här i världen. Därför möter individen i den givna situationen inte moralens faktum, börat, i dess rena, ursprungliga form som kravet "du skall älska", "du skall vara en kärleksfull människa", utan exempelvis som kravet "du skall vara rättvis" eller "du skall visa barmhärtighet" alltefter situationens egen struktur och innebörd. Den mogna, genuint moraliska personligheten, som förmår uppfatta "börat" klart och tydligt i olika typer av situationer och så har en djupgående och omfattande insikt om värdena och deras samspel, förstår emellertid, att de djupast sett endast är olika uttryck för och manifestationer av kärleken. Han inser, att börat egentligen alltid säger detsamma, påbjuder att han skall vara en kärleksfull individ.

[58] Ward, EC sid. 99, 189, 193. CG sid. 120—121.
[59] Ward, EC sid. 87. Ward, CG sid. 52, 72, 75, 80.
[60] Ward, EC sid. 93—96. Ward, CG sid. 127—129.
[61] Ward, CG sid. 120—121.

Moralisk insikt och praktisk klokhet

Ward vill hävda, att individen i princip alltid har möjlighet att i varje livssituation nå fram till en klar och tydlig upplevelse av att han är förpliktigad att i sitt uppträdande och handlande söka realisera ett visst värde som en manifestation av den självutgivande kärleken. Han menar, att människan har förmåga att vinna direkt och personlig moralisk insikt. (Att han sedan också starkt understryker, att syndafallet medför, att de klara och tydliga upplevelserna av börat är förhållandevis sällsynta, är en annan sak).[62]

För att det aktuella kravet skall kunna efterlevas, för att det aktuella värdet skall kunna realiseras, krävs emellertid något mer än att individen har en korrekt uppfattning om moralens faktum, börat, i sig och en rätt vilja att lyda detta, påpekar Ward. Han måste dessutom vara rustad att kunna bedöma exakt vilket beteende och handlande, som vid detta speciella tillfälle kan ge uttryck åt och "bära fram" värdet i fråga. Det är exempelvis en sak att inse, att man bör uppträda barmhärtigt mot en nödställd medmänniska och verkligen ha intentionen att bemöta henne på detta sätt, och en helt annan att kunna avgöra vilka ord och handlingar, som verkligen förmedlar tröst och hjälp till den andre just då. Här krävs med andra ord praktisk klokhet: människokännedom, faktakunskap, livserfarenhet, liksom en god portion inlevelseförmåga, fantasi och uppfinningsrikedom.

Så vill Ward också understryka, att det förhållandet, att det råder så pass stor oenighet i olika moralfrågor, att individen så pass ofta är oviss om hur han bör handla och att det faktiskt begås så många misstag inom det moraliska livet, inte bara har sin grund i att klara och tydliga upplevelser av moralens faktum är förhållandevis sällsynta. I mycket beror detta också på, att människan brister i praktisk klokhet och bedömningsförmåga.[63]

Ward företräder en form av deontologisk etik

Wards etik får uppenbarligen betecknas som en deontologisk etik. För att man skall kunna avgöra huruvida en handling är rätt eller ej räcker det inte med att man undersöker dess konsekvenser, huruvida den leder till goda och livsbefrämjande resultat. Det är handlingens egenskap att stå i överensstämmelse med moralens faktum, börat, som utgör kriteriet på att handlingen kan betecknas som rätt.

[62] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[63] Ward, EC sid. 129.

Wards etik får betecknas som en modifierad regeletik

I sitt arbete "Ethics and Christianity" visar Ward överhuvudtaget rätt litet intresse för de moraliska reglerna. Han tycks närmast betrakta dem som en sorts försök att sammanfatta och beskriva de intryck människor fått i en rad olika upplevelser av moralens faktum och tillvarons dimension av värde.[64]

Han förnekar, att de kan förmedla genuin moralisk insikt, även om de ger uttryck för sådan i abstrakta formuleringar. — "I have given, it is rather artificially abstract to talk of 'knowing principles' at all. Principles are abstract formalizations derived from acknowledgements of particular values".[65]

Äkta moralisk kunskap och insikt är — som ovan påvisats — enligt Ward oupplösligt förbunden med en känsla av personlig förpliktelse och vördnad. Endast den som känner sig absolut tvingad och bunden av moralens faktum kan begripa vad det går ut på. Det är omöjligt att ha en upplevelse av tillvarons dimension av värde, utom i en känsla av vördnad och av att denna upplevelse måste få omedelbara konsekvenser för ens eget sätt att vara och uppträda.

En moralisk regel kan man dock mycket väl begripa innebörden av utan att på minsta sätt känna sig personligt träffad och förpliktigad av den. Man kan känna till den, förstå vad den går ut på och även söka efterleva den, (t.ex. av det skälet att man vill vinna människors förtroende och därigenom kunna skaffa sig vissa fördelar) och ändå förbli en totalt a-moralisk personlighet. Att säga, att en person som känner till och tillämpar moraliska regler på detta sätt besitter moralisk kunskap är enligt Ward totalt missvisande.

Ward framhåller vidare, att olika samhällen och kulturer kan befinna sig i olika moraliska utvecklingsstadier — precis som individen både kan avancera och i olyckliga fall stanna upp eller t.o.m. gå tillbaka i sin moraliska utveckling och mognad.[66]

Så kommer de moraliska regler, som erkänns och fungerar i ett visst samhälle eller en viss grupp givetvis att avspegla just detta samhälle eller denna grupps moraliska standard. I och med att utvecklingen går vidare, i och med att den aktuella gruppen och kulturen kommer att rymma och ge plats för allt klarare upplevelser av moralens faktum och för en alltmer

[64] Ward, EC sid. 131, 160—161.
[65] Ward, EC sid. 131.
[66] Ward, EC sid. 130—132, 162—163. Jfr. även avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

djupgående bearbetning av och reflekterande över dessa upplevelser, kommer också de moraliska reglerna att formuleras om eller bytas ut mot andra regler och principer. Man kan därför inte anta, att det finns några universellt och ständigt giltiga moraliska regler, förklarar Ward.[67]

Då han beskriver hur ett fruktbart arbete med moraliska problemställningar kan äga rum beskriver han snarare detta som ett reflekterande över olika värden och ideal än som ett sysslande med olika regler och principer. Han omnämner heller inte de moraliska reglerna, då han resonerar om hur individen kan uppfostras till en moralisk personlighet. Här framhåller han i stället betydelsen av det personliga föredömet och de moraliska auktoriteterna.[68] Vad den osäkra och sökande människan behöver är en annan, mer mogen och insiktsfull person, som kan vittna om en direkt och personlig moralisk insikt och visa hur det äkta och riktiga människolivet fungerar i praktiken.

Slutligen skall här noteras, att Ward överhuvudtaget aldrig tar upp diskussionen kring det kristna kärleksbudet, varken i dess enkla eller dubbla form eller i den "gyllene regelns" formulering. Detta har säkert att göra med att han anser kärleksbudet vara ganska ointressant som formulerat bud och regel betraktat. Det intressanta är den fullkomliga, kärleksfulla attityd som Jesu liv och förkunnelse bär vittne om.[69] Så länge människan inte har erfarenhet av hur ett kärleksfullt uppträdande och handlande faktiskt tar sig ut säger henne själva budordet inte särskilt mycket.

Av vad som sägs i "Ethics and Christianity" kan man alltså få intrycket att de moraliska reglerna får en rätt svag ställning i Wards etik. Det förefaller möjligt att utifrån denna framställning tolka honom som företrädare för en typ av handlingsetik. I sitt senare arbete "The Divine Image" visar han emellertid betydligt större intresse för de moraliska reglerna och principerna.

Han vill här visa på hur de olika reglerna kan föras tillbaka på några grundläggande principer, vilka i sin tur kan föras tillbaka på principen att man skall lyda Guds vilja, vilken är att varje människa skall utvecklas till Guds avbild i det att hon utbildar en kärleksfull attityd.

Han tar avstånd från uppfattningen att de moraliska reglerna endast skall ses som ett slags "convenient rules of thumb" och betonar att de skall anses som bindande — om än inte som absolut bindande — då de sammantagna ger en utläggning av vad ett liv i självutgivande kärlek innebär.

[67] Ward, EC sid. 139—140.
[68] Ward, EC sid. 16, 155—167, 269—270.
[69] Ward, EC sid. 96—97.

Dock understryker han även här, att man aldrig någonsin kan rättfärdiga sitt handlande endast genom att hänvisa till att man tillämpat moraliska regler. Han påpekar, att det finns tillfällen i en människas liv då inga moraliska regler förslår till att ge vägledning emedan individen här har att ta ställning till huruvida han är kallad till en speciell och unik insats och uppgift och hur han skall svara mot denna Guds kallelse på ett så riktigt och adekvat sätt som möjligt. Han går också till skarpt angrepp mot dem som i sitt reflekterande över och arbete med moralfrågor i första hand intresserar sig för de moraliska reglerna.

Sammanfattningsvis framstår Ward här som företrädare för en typ av modifierad regeletik. Han bygger upp ett system av plikter och framhåller att man är bunden av regler så länge de inte kommer i konflikt med andra regler och med den överordnade principen.[70]

Man skulle kunna uppfatta saken så att en förändring eller vidareutveckling av Wards etiska åskådning här har ägt rum. Dock förefaller det inte nödvändigt att anta en sådan utveckling. Resonemangen om de moraliska reglerna och deras funktion i det moraliska livet i "The Divine Image" kan också ses som ett komplement till framställningen i "Ethics and Christianity".

Man kan tolka Ward så att han resonerar på följande sätt: Kriteriet för att en handling är rätt är att den står i överensstämmelse med vad moralens faktum, börat, påbjuder i den aktuella situationen. Idealet vore att individen i varje situation klart uppfattade och åtlydde detta böra. Sådana klara och tydliga upplevelser av moralens faktum och direkt åtlydnad för vad detta påbjuder är och förblir dock en sällsynthet. Vanligen måste individen söka sluta sig till vad som är påbjudet genom att söka vägledning hos de regler och principer som har skapats fram på grundval av direkta upplevelser av moralens faktum och reflekterande över dessa, regler och principer som vittnar om och avspeglar moralens faktum.

Då individen klart uppfattar och känner sig bunden av moralens faktum, börat, själv blir alla moraliska regler överflödiga. Då individen — vilket vanligtvis är fallet — inte förmår uppfatta börat blir han i stället bunden av de moraliska reglerna.

En förklaring till att Ward sysselsätter sig med frågan om de moraliska reglerna på ett mer utförligt och ingående sätt i "The Divine Image" än han gör i sitt huvudarbete "Ethics and Christianity" skulle kunna vara att de båda framställningarna är av något olika karaktär och tänkta för olika grupper av läsare.

Då Ward i "The Divine Image" vill ge en mer populär och lättillgänglig

[70] Ward, DI sid. 16—17, 23, 33, 72—73, 76—80, 97—103.

framställning av sin etik, vänder sig till "gemene man" och är mer "praktiskt" inriktad, tilldrar sig de moraliska reglerna större uppmärksamhet emedan det här blir väsentligare för honom att skildra hur människan i vanliga fall måste förfara för att komma fram till vad som är ett rätt handlande än att ge en beskrivning av hur den fullkomliga, ideala människan når fram till denna insikt.

Individens plikttrohet och trohet mot sig själv

Avslutningsvis skall här uppmärksammas ett resonemang hos Ward, vilket han själv framhäver som ytterst väsentligt. Det är av största betydelse, menar han, att man inte framställer saken så, att individens plikttrohet köps på bekostnad av hans eget självförverkligande, på bekostnad av hans möjligheter att få leva ett äkta och sant mänskligt liv.

Visserligen förhåller det sig så, att pliktuppfyllelsen kan kräva mycket stora personliga uppoffringar i den aktuella situationen. Människan kan också få lov att avsäga sig mer stadigvarande förmåner och lockande och inspirerande framtidsutsikter för att kunna göra vad plikten kräver.[71] Saken är emellertid den, att människans yttersta självförverkligande just är hennes utveckling och mognad som moralisk personlighet. Hennes högsta goda är hängivelsen åt vad som är rätt och moraliskt värdefullt för dess egen skull.[72]

Detta säger givetvis inte, att människan skulle kunna handla moraliskt s.a.s. med biavsikten, att detta skall medföra personlig lycka och harmoni för hennes del. Det ligger i sakens egen natur, att endast den som drivs av rena moraliska motiv uppnår den rena glädjen och harmonien.

Som ovan påvisats menar Ward, att den moraliska upplevelsen, uppfattandet av moralens faktum och troheten mot detta, egentligen inte är något annat än ett speciellt sätt att uppleva och vara trogen mot Gud. Så verkar det också klart, att hans påstående, att människans högsta goda är att få förverkligas som moralisk individ, sammanfaller med påståendet, att människans högsta goda är att få leva i gemenskap med Gud.[73] Ward beskriver också den fullkomliga moraliska människan som den fullkomligt kärleksfulla människan, liksom han beskriver Gud som den självutgivande kärleken.

[71] Ward, EC sid. 53—54.
[72] Ward, EC sid. 83—87, 259.
[73] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild", kap. I.

4 Jämförelse

Løgstrup, Niebuhr och Ward företräder alla en typ av deontologisk etik

Løgstrup, Niebuhr och Ward kan alla sägas företräda en typ av deontologisk etik. De är överens om att frågan huruvida en handling är rätt inte kan avgöras enbart därigenom att man undersöker handlingens och handlingsalternativens konsekvenser.

Enligt dem är det handlingens egenskap att stå i överensstämmelse med ett visst krav, ett visst "bör", under vilket individen är inställd i den aktuella situationen, som utgör kriteriet på att handlingen kan sägas vara rätt. Løgstrup talar här om "den etiska fordran", Ward om "the moral fact" eller "the moral demand" och Niebuhr om det ständigt giltiga kärleksbudet och dess olika approximationer.

Det rätta handlandet och dess goda konsekvenser

Om Løgstrup, Niebuhr och Ward är ense om, att det inte är genom att undersöka en handlings konsekvenser som man slutgiltigt kan fastställa att handlingen i fråga är rätt, så är de å andra sidan också alla noga med att betona, att en rätt handling normalt medför goda och önskvärda konsekvenser. Ward utlägger saken så, att det rätta handlandet medför att vissa värden förverkligas, så att människor exempelvis tillåts leva i tillstånd som präglas av sanning och uppriktighet, rättvisa eller barmhärtighet. Dessa tillstånd kan alltså beskrivas som i sig goda och värdefulla och så sägas medföra glädje och harmoni för den äkta och mogna människan, den genuint moraliska personligheten.

Emellertid kan de också sägas befordra människans välfärd och välbefinnande överhuvudtaget. Sanning och uppriktighet befordrar exempelvis utveckling och framåtskridande inom olika livsområden. Individen kan känna trygghet och säkerhet i tillvaron, då han ser att rättvisan fungerar, och återvinna sitt livsmod och sin initiativförmåga, då han bemöts med barmhärtighet. De tillstånd som präglas av sanning, rättvisa och barmhärtighet präglas också ytterst av den självutgivande kärleken, ger rum för dess livgivande och nyskapande kraft, (som en gång var upphov till världens skapelse). Så kommer även den människa som själv inte har utvecklats till en moralisk personlighet och kan glädja sig över sanningen och rättvisan som sådana ändå att inse betydelsen av det moraliska handlandet som ett nyttigt, livsbefrämjande handlande.[74]

[74] Ward, EC sid. 80—82.

Løgstrup å sin sida betonar, att den etiska fordran just går ut på, att medmänniskans intressen skall tillvaratas på bästa möjliga sätt. Hennes fundamentala livsbehov skall tillgodoses så långt de aktuella resurserna räcker. Hon skall beredas bästa möjliga förutsättningar att kunna utvecklas till en helgjuten och harmonisk individ.

Han utlägger också saken så, att handlandet som sker i lydnad för fordran ger upphov till sådana tillstånd som avspeglar människolivets ursprungliga godhet och inneboende värde. De präglas t.ex. av tillit, barmhärtighet, generositet och kan så upplevas och beskrivas som i sig goda och moraliskt värdefulla.

Då individen tillåts leva under sådana villkor och därigenom kan befästas i uppfattningen, att han får ta emot sitt liv som en i sig god och värdefull gåva, befordras också hans harmoni och "hemkänsla" i tillvaron och hans möjligheter att finna glädje i tron på en god Gud och Skapare.[75]

Niebuhr slutligen tar fasta på kärleksbudet. Ett handlande som präglas av självutgivande kärlek tar givetvis vara på medmänniskornas intressen och framstår som ett nyttigt och livsbefrämjande handlande. Då Niebuhr ger ett exempel på ett fall där ett kärleksfullt uppträdande kan ge upphov till direkt dåliga konsekvenser rör det sig uppenbart om en extrem situation, där den rena kärleken och godheten utmanar det rena hatet och ondskan på ett farligt sätt.[76] Det kärleksfulla handlandet, gesten av förlåtelse och omtanke skulle här sålunda ha gett upphov till ett gott resultat om inte den person den riktade sig till medvetet förnekat och sagt emot den. Niebuhr betonar också att det rätta handlandet, som sker i lydnad för kärleksbudet och dess approximationer, leder till att individens och gruppens liv kommer att präglas av sådana värden som exempelvis jämlikhet och broderskap, ger upphov till tillstånd, som innebär en försmak av harmonien i det kommande gudsriket.[77]

Plikttrohet och självförverkligande

Både Løgstrup, Niebuhr och Ward betonar starkt, att pliktuppfyllelsen kan medföra avsevärda självuppoffringar för individen. All egoism och hänsyn till egen bekvämlighet och säkerhet måste skaffas undan för att börat skall kunna efterlevas och kärleksbudet skall kunna uppfyllas.

Det moraliska handlandet behöver sålunda inte medföra goda och

[75] Jfr. avsnittet "Gudskunskapen" i jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

[76] Jfr. avsnittet "Niebuhr får betecknas som företrädare för en deontologisk etik" i utredningen om Niebuhrs etik ovan.

[77] Niebuhr, ICE sid. 205—208. Niebuhr, ND, II sid. 88, 100, 253, 319—323.

livsbefrämjande resultat för den agerande själv. Tvärtom kan det ha en direkt skadlig inverkan på hans liv.

I en värld full av ofullkomlighet och ondska måste kärleken slutligen framstå som en lidande kärlek. Det fullkomliga, goda människolivet blir ett liv som offras för medmänniskornas skull. Detta framgår också klart av berättelserna om Jesus från Nasaret.[78]

Emellertid tycks alla parter också vara överens om, att djupast sett och i det långa loppet befordrar det moraliska handlandet och plikttroheten individens eget självförverkligande. Det förhåller sig t.o.m. så, att detta är själva grundförutsättningen för att individen skall kunna utvecklas till en äkta och helgjuten personlighet.

Løgstrup understryker kraftigt, att det just är i den riktiga och äkta relationen till andra människor, där han har sin nästas väl för ögonen snarare än sitt eget, som den enskilda individen kan utveckla sina speciella anlag och sin begåvning på ett sunt sätt och mogna som människa. Det är först då han koncentrerar sig på den konkreta uppgift som situationen förelägger honom till glädje och nytta för hans medmänniskor som han tillåts fungera som en fast och sammanhållen personlighet.[79]

Niebuhr utlägger saken så, att människan övervinner sin livsångest, fungerar som en harmonisk helhet och når sitt högsta självförverkligande som andlig, skapande varelse först då hennes vilja underställs och formas av den kärleksfulla gudsviljan.[80]

Han framhåller också särskilt synpunkten, att då det hör till människolivets grundvillkor att individen kan förverkliga sig själv endast i gemenskap med andra, måste kärleken vara den enda riktiga och adekvata drivkraften i hans liv och handlande. — "The individual can realize himself only in intimate and organic relation with his fellowmen. Love is therefore the primary law of his nature".[81]

Ward vill — som påvisats i utredningen om hans etik ovan — göra gällande att människans hängivelse åt det som är gott och rätt för dess egen skull är hennes högsta goda.

Regeletik — handlingsetik

Løgstrup har i denna framställning karaktäriserats som företrädare för en form av handlingsetik medan Niebuhr och Ward har karaktäriserats som

[78] Armgard, Antropologi sid. 216. Niebuhr, ND, II sid. 50—51. Ward, EC sid. 233—238.
[79] Jfr. avsnitten "Individen som fungerande helhet" och "Den interpersonella relationens betydelse" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[80] Jfr. avsnitten "De grundläggande begreppen", "Gott och ont i tillvaron" och "Människans livsångest" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[81] Niebuhr, ND, II sid. 253.

företrädare för en regeletik med vitt utrymme för situationsbedömning. Detta innebär dock inte, att Niebuhr och Ward i alla avseenden intar en gemensam ståndpunkt, markant olik Løgstrups.

Niebuhrs resonemang uppvisar t.ex. starka likheter med Løgstrups, då han påpekar, att man bör vara vaken för, att de olika moraliska reglerna och sociala normerna alltid har en dubbeltydig position i det moraliska livet. Likaväl som de kan fungera som ställföreträdare för kärleksbudet och befordra en god ordning och harmoni i den mänskliga gemenskapen kan de också ställas i egoismens (i all synnerhet i gruppegoismens) tjänst. Så kan de brukas till att vidmakthålla ofullkomliga och fördärvliga ordningar och motivera olika former av förtryck och övergrepp mot enskilda personer och grupper.[82]

Till skillnad från både Løgstrup och Ward tycks dock Niebuhr vilja hävda, att de moraliska reglerna kan ge upphov till en genuin pliktupplevelse hos individen liksom att de kan förmedla äkta moralisk insikt. — Man återfinner i dem ett "eko av kärlekens lag". — Løgstrup och Ward menar uppenbarligen, att man kan tala om en verklig pliktupplevelse hos individen endast i den mån han ställs inför den etiska fordran respektive moralens faktum, börat. Ward förnekar uttryckligen, att man kan tala om moralisk insikt hos en person, som endast är förtrogen med vissa moraliska regler men saknar egna upplevelser av moralens faktum och tillvarons dimension av värde.

Ändå vill Ward inte reducera de moraliska reglerna till ett slags tumregler. Løgstrup däremot betraktar närmast de moraliska reglerna som ett slags praktiska råd och tumregler. På sin höjd kan de bidra till att skärpa individens uppmärksamhet på att han är inställd under den etiska fordran och hjälpa honom att inse vad denna går ut på i den aktuella situationen. I sig själva, utan att stå i ett sådant samspel med fordran själv, kan de dock knappast sägas förmedla äkta moralisk insikt.

Reglernas destruktiva roll i det moraliska livet

Ett intressant resonemang hos Løgstrup och Niebuhr, som redan vidrörts ovan men som kan förtjäna att särskilt uppmärksammas, är resonemanget om hur de moraliska reglerna och principerna kan spela en destruktiv roll i individens och gruppens liv.

Dels visar de på hur ett förlitande på och en åtlydnad för olika budord och regler kan få förödande konsekvenser och ge upphov till ett ytterst

[82] Niebuhr, ND, II sid. 41—42, 255—266. Niebuhr, ICE sid. 125—126.

klandervärt handlande, då dessa regler och föreskrifter appliceras fel, tillämpas i situationer och sammanhang för vilka de inte alls är avpassade, emedan de inte ställs under den etiska fordrans och kärleksbudets korrektiv.

Dels vill de fästa uppmärksamheten på hur åberopandet av moraliska regler kan tjäna som camouflage för onda och egoistiska motiv. Människan söker intala andra — och möjligen även sig själv — att hon eftersträvar att handla så riktigt och rätt som möjligt, medan hon i själva verket endast är ute efter att skaffa sig själv fördelar eller efter att komma åt och trakassera sina medmänniskor.

Att de moraliska reglerna kan brukas på ett godtyckligt och felaktigt sätt, i sämsta fall avsiktligt missbrukas, skulle väl få personer vilja förneka. Vad som är utmärkande för Løgstrup och Niebuhr är, att de framhåller detta som ett verkligt väsentligt och allvarligt problem i det moraliska livet, att de finner det angeläget att särskilt visa på och varna för de risker som här föreligger.

Det kan i detta sammanhang vara värt att hålla i minnet, att det rör sig om två kristna etiker, för vilka berättelserna om Jesu liv och undervisning är av central betydelse. Jesu främsta motståndare, fariséerna, beskrivs ju här just som personer, som lade stor vikt vid olika moraliska regler och budord, men saknade förmågan att tillämpa dessa på ett riktigt sätt och i sin vakthållning kring dessa kom att framstå som självbelåtna, grymma och omänskliga. Så verkar det troligt, att en person som är väl förtrogen med och fäster stort avseende vid dessa berättelser kommer att bli särskilt uppmärksam på och känslig för denna problematik. — Man kan också lägga märke till hur Niebuhr direkt hänvisar till Jesu uppgörelse med fariséernas lagfromhet och moral, då han resonerar om de moraliska reglernas destruktiva roll och inflytande på människolivet.[83]

Kärleksbudet

Som redan anmärkts ovan kommer kärleksbudet att få en förhållandevis svag ställning i Løgstrups och Wards etik, där dess egentliga funktion endast blir att hänvisa till den etiska fordran respektive moralens faktum. I Niebuhrs etik däremot intar det en absolut central plats.

Karaktäristiskt är också, att Niebuhr utgår från kärleksbudet i dess dubbla form: "Du skall älska Herren din Gud ... och din nästa som dig

[83] Niebuhr, ND, II sid. 41—42.

själv"[84] medan Løgstrup nöjer sig med att citera det i dess enkla form som budet om nästankärlek och i den "gyllene regelns" formulering.[85]

Løgstrup vill hävda, att människolivet i sig är av en sådan beskaffenhet, att det ger uttryck för självutgivande kärlek, exempelvis i form av tillit, barmhärtighet och andra suveräna livsyttringar. Han förklarar också uttryckligen, att det är i förhållandet till medmänniskorna som individens förhållande till Gud avgörs.[86] Så är det också tillräckligt för honom att låta kärleksbudet tala om kärleken till medmänniskorna. Är individen bara trogen mot sina skapelsegivna livsvillkor, har han bara sin nästas väl för ögonen så står han därmed också i en äkta och riktig relation till sin skapare.

Niebuhr däremot betonar starkt, att människan är en skapande, kreativ varelse, som har förmåga att självständigt ta ställning till, påverka och förändra sina skapelsegivna livsvillkor. Hennes liv och verksamhet kommer att präglas av ångest till dess hon når fram till tryggheten i gemenskap med den Gud som uppenbarat sig i Kristus. Först när hon underordnat sig Guds kärleksfulla vilja kan hon fungera som en äkta och helgjuten individ, ge sitt liv dess rätta och fullkomliga utformning och leva i total harmoni med och öppenhet gentemot sina medmänniskor.[87] Därför menar han också, att det är viktigt att understryka, att kärleken till Gud måste komma i främsta rummet i ett äkta och sant mänskligt liv och citerar följaktligen kärleksbudet i dess dubbla form.

Vill man uttrycka saken riktigt tillspetsat skulle man kunna säga att Niebuhr vänder på Løgstrups sats, att den enskildes förhållande till Gud avgörs i hans förhållande till medmänniskorna och vill hävda att den enskildes förhållande till nästan avgörs just i hans förhållande till Gud.[88]

Moralisk insikt och personligt engagemang

Både Løgstrup och Ward tycks vilja förneka att de moraliska reglerna och föreskrifterna i sig kan förmedla äkta moralisk insikt. Den genuina moraliska insikten och kunskapen erhåller människan enligt Løgstrup i och med att hon lever sig in i den aktuella situationen och händelseförloppet

[84] Niebuhr, ND, I sid. 303.
[85] Løgstrup, EBP sid. 211—213, 232.
[86] Jfr. avsnitten "Skapelsetankens livsförståelse", "De suveräna livsyttringarna" och "Den interpersonella relationens betydelse" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[87] Jfr. avsnitten "De grundläggande begreppen", "Gott och ont i tillvaron" och "Människans livsångest" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[88] Niebuhr, ND, I sid. 303—304. Niebuhr, ICE sid. 222—223.

på ett så helhjärtat sätt, att hon verkligen förmår uppfatta vad "den etiska fordran" har att säga henne. Också enligt Ward krävs en sådan inlevelseakt och ett sådant engagemang, för att individen skall kunna ha en upplevelse av "börat", "moralens faktum" — den upplevelse som ligger till grund för all sann moralisk insikt. Ward utlägger också saken så, att om en person själv inte kan ha tydliga och klara upplevelser av "börat" kan han inte kompensera denna brist endast genom att ta del av olika regler och detaljerade föreskrifter. Det är också av största betydelse att han ger akt på hur andra människor, som är mer insiktsfulla än han själv, lever och uppträder.

Den kyligt iakttagande och resonerande människan kan enligt deras sätt att se knappast vara en moraliskt insiktsfull person. Den som föredrar att betrakta tillvaron och det aktuella skeendet s.a.s. från åskådarplats, som hellre vill spela rollen av den som utifrån bedömer och kritiserar vad som händer och sker än av den som i en personlig satsning och inlevelse tar ansvar för hur händelserna utvecklas har enligt dem dåliga möjligheter att tillgodogöra sig moraliska resonemang och moralisk undervisning.

Niebuhr utlägger saken så, att de olika moralreglerna skapas fram just därigenom att människan personligen tar ställning till sina givna livsvillkor och engagerar sig i arbetet på att vidareutveckla och förädla formerna för mänsklig samvaro. Denna strävan har också som sitt mål, att människan accepterar kärleksidealet, idealet av ett liv i spontan och självutgivande kärlek, där varje budord och regel blir överflödiga och där det inte funnits något utrymme för kyliga och krassa bedömningar och kalkyler.

Så tycks även Niebuhr vilja poängtera, att den människa som kan tillskrivas genuin moralisk insikt och kunskap är en personligt och känslomässigt engagerad människa. Den högsta moraliska insikten (insikten att det fullkomliga människolivet är ett liv i självutgivande kärlek) kan enligt honom förvärvas och ägas endast av den människa som är beredd att ge prov på starkast möjliga personliga och känslomässiga engagemang för medmänniskan.

Den fullkomliga människan och pliktupplevelsen

Løgstrup och Niebuhr är som ovan påvisats båda av den åsikten, att pliktupplevelsen egentligen inte hör hemma i det äkta och fullkomliga människolivet. Løgstrup utlägger saken så, att den etiska fordran uppkommer och förnims av individen först när denne redan gett prov på ett ont och egoistiskt sinnelag. Den kräver ytterst sitt eget upphävande. Niebuhr påpekar, att kärleksbudet till sin karaktär är paradoxalt. Att

kräva kärlek är en självmotsägelse, för om det finns någonting som inte kan befallas och kommenderas fram så är det just kärleken. Kärleksbudets paradox avslöjar så det paradoxala i den syndiga, egoistiska människans situation. Hon lever i strid med sig själv. Hon går emot sitt eget djupaste intresse, att få utvecklas till en harmonisk och genuin personlighet, och säger nej till sitt högsta goda, att få leva i gemenskap med Gud.

Har pliktupplevelsen ingen plats i det fullkomliga, syndfria människolivet så kan den också endast ge upphov till ett handlande, som är en ersättning för det äkta mänskliga agerandet och uppträdandet, vilket är ett direkt uttryck för individens egen kärleksfulla inställning och strävan.

På denna punkt skiljer sig Wards uppfattning klart från Løgstrups och Niebuhrs. Han menar att pliktupplevelsen, uppfattandet av moralens faktum, börat, är något som i allra högsta grad utmärker det äkta och fullkomliga människolivet. Han vill t.o.m. hävda att pliktupplevelsen är en speciell och nödvändig typ av gudsupplevelse. Att människolivet renas från ondska och egoism innebär enligt honom inte alls att denna speciella slags upplevelse blir inaktuell. Tvärtom komer den då att upprättas i full klarhet och styrka. Det handlande som har sin grund i att individen upplever att han är absolut tvingad och bunden att handla på ett visst sätt beskriver Ward följaktligen också som det genuina mänskliga handlandet och uppträdandet.[89]

Det kan så avslutningsvis anmärkas, att det kunde vara en intressant uppgift att närmare undersöka vilka stämningar och känsloupplevelser Løgstrup, Niebuhr och Ward associerar med begreppet pliktupplevelse. Att pliktupplevelsen innebär en känsla av att vara absolut tvingad och bunden vid ett visst förhållningssätt och agerande är alla klart överens om (fastän de sedan också alla understryker att individen är fri att opponera sig och revoltera mot detta tvång). Klart verkar det också vara att Løgstrup och Niebuhr vill förknippa en känsla av skuld och otillräcklighet med pliktupplevelsen, medan detta inte verkar vara fallet hos Ward. Snarare får man det intrycket, att han skulle nämna känslor av gripenhet och vördnad och upplevelsen av att livet har en mening i detta sammanhang.[90]

Just i detta sammanhang kan det kanske också vara värt att notera att Løgstrup och Niebuhr båda — till skillnad från Ward — står i luthersk tradition. (De hänvisar också båda relativt ofta till Luther i sina arbeten,

[89] Jfr. avsnitten "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" och "Människan som ansvarig individ och som syndare" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

[90] Jfr. avsnittet "Etikens förankring i totalbilden av verkligheten och människobilden", kap. I.

medan Ward i de skrifter som lagts till grund för denna framställning bara vid ett enda tillfälle omnämner denne och då i kritiskt syfte).[91] Det kan då ligga nära till hands att se ett samband mellan Luthers lära om lagens två bruk och de båda etikernas sätt att se på den etiska fordran respektive kärleksbudet och den pliktupplevelse detta ger upphov till. Fordrans, budordets funktion är dels att driva fram ett handlande till nästans tjänst (lagens första bruk), dels att döma människan som syndare och driva henne till Kristus, (lagens andra bruk).

[91] Ward, CG sid. 199.

Kapitel III Strängt teologisk etik — humant förankrad etik

Termerna strängt teologisk etik — humant förankrad etik, strängt human etik — teologisk påbyggnadsetik

Som *strängt teologisk etik* betecknas här en etik, enligt vilken människan inte kan veta vad som är rätt och gott utan att omfatta bibelns och i synnerhet Jesu religiösa och moraliska undervisning.

Som *humant förankrad etik* betecknas en etik, enligt vilken människan åtminstone till en del kan veta vad som är rätt och gott oberoende av om hon omfattar bibelns religiösa och moraliska undervisning eller ej.

Inom ramen för den humant förankrade etiken skiljs mellan en *strängt human etik* och en *teologisk påbyggnadsetik*.

Som *strängt human etik* betecknas en etik, enligt vilken människan i sin nuvarande situation kan få en tillfredsställande kunskap om vad som är rätt och gott även utan att omfatta bibelns religiösa och moraliska undervisning.

Som *teologisk påbyggnadsetik* betecknas en etik, enligt vilken människan i sin nuvarande situation inte kan få en tillfredsställande kunskap om vad som är rätt och gott utan att omfatta bibelns religiösa och moraliska undervisning; hennes kunskap behöver kompletteras och fördjupas av denna undervisning.

1 Løgstrups etik

Løgstrup företräder en strängt human etik

Løgstrups etik får alldeles klart karaktäriseras som en strängt human etik. Enligt honom får människan kunskap om vad som är rätt och plikt genom att uppmärksamma den etiska fordran som den föreligger i den aktuella situationen. Det är endast genom ett helhjärtat engagemang i vad som händer och sker runt omkring henne och en riktig inlevelse i och tolkning av det sammanhang i vilket hon är inställd som hon kan uppfatta vad som krävs av henne. Hon får inte vänta sig att finna fordran uttryckt i någon

som helst moralisk regel eller föreskrift — inte ens i bibeln. Den är tyst, outtalad.[1]

Jesus som moralisk och religiös auktoritet

Enligt Løgstrup syftar Jesu moraliska undervisning ytterst till att rikta uppmärksamheten mot den etiska fordran själv. Dels innebär Jesu ord "en afsløring af vor tilværelse".[2] Han får oss att upptäcka sanningar om våra livsvillkor och vårt eget sätt att vara och reagera, vilka vi själva borde ha insett, om vi varit tillräckligt hederliga och klarsynta. Dels anbefaller han en bestämd livsattityd, "en holding til det andet menneske, der om end den er indesluttet af forkyndelsens religiøse indhold, alligevel skulle kunne formuleres rent humant".[3] Jesusorden ger med andra ord en adekvat bild av den etiska fordrans förutsättningar i människolivet och rekommenderar en livshållning som gör det möjligt att klart uppfatta och lyda den. Att den bild han ger av tillvaron och människolivets grundvillkor är korrekt och att den livsattityd han förkunnar är den enda riktiga och adekvata kan individen dock själv, utifrån eget förnuft och egen bedömningsförmåga, komma fram till och bejaka.

Så menar Løgstrup, att människan kan acceptera Jesus som religiös auktoritet, se honom som Guds son och frälsaren just därför, att hans etiska förkunnelse svarar mot vad hennes eget förnuft och känsla säger henne vara sant och riktigt, då "tro uden forståelse er ikke tro, men tvang".[4] Vidare menar han, att även en person som ställer sig avvisande mot den kristna trosläran och inte kan acceptera Jesus som frälsaren mycket väl kan erkänna värdet av Jesu etiska undervisning och "godtage den holdning til det andet menneske, der bliver forkyndt i og under den religiøse forkyndelse".[5] Kort uttryckt: För Løgstrup är det inte så, att man måste bejaka den kristna trosläran för att kunna ha en riktig moralisk insikt och bedömningsförmåga. Däremot kan en sund och riktig moralisk insikt leda till, att man fattar det förtroende för Jesusgestalten, vilket är grunden för en levande kristen tro. Tron på Gud och bibelordet är inte vägen till en rätt moral, men ett äkta moraliskt engagemang kan leda över i en personlig gudstro. Så uttrycker Løgstrup inte heller saken så, att individens gudsförhållande är avgörande för hans förhållande till med-

[1] Jfr. avsnittet "Den etiska fordran" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.
[2] Løgstrup, EF sid. 10.
[3] Løgstrup, EF sid. 11.
[4] Løgstrup, EF sid. 10.
[5] Løgstrup, EF sid. 11.

människan. Han säger tvärtom: det är i förhållandet till nästan som förhållandet till Gud avgörs.[6]

Løgstrup kritiserar skarpt varje försök att uppställa en speciell kristen etik

Løgstrups polemik mot de teologiska riktningar och kristna grupper, som pläderar för en speciell kristen etik, är bitvis mycket skarp. De kristna har bara alltför ofta, menar han, sökt "bryde fordringens tavshed".[7] Man har missuppfattat bibelns och Jesu ord så, att de verkligen en gång för alla skulle ge en detaljerad beskrivning av den etiska fordrans innehåll, då de i själva verket endast visar på denna och uppdrar åt människan själv att se efter vad den kräver i den aktuella situationen. Men "blev fordringen detallieret af at være Guds, ville det, som Gud skænker mennesket, ikke være vort liv med alle dets muligheder, men det ville være meninger, en livsanskuelse, en teologi om man vil."[8]

Misstaget att söka uppställa en särskild kristen etik eller att tro att den kristne endast tack vare sin kunskap om bibelordet kan ha större moralisk insikt än andra leder också alltid till farliga konsekvenser. Man begår övergrepp mot andra i Guds och moralens namn. Ens egen tro förvanskas och förflackas. — "Gud er blevet argument, retsligt, moralsk og politisk. Tavsheden er brudt, ofte på en meget larmende måde i rethaveri og i en utålelig og fraseagtig bedre-viden".[9]

Särskilt allvarligt varnar Løgstrup för försöken att upprätta en "kristen stat" eller bedriva "kristen politik" och tro att detta skall gynna en god och riktig ordning i samhället. En stat som ser som en huvuduppgift att påtvinga medborgarna en viss livsåskådning är alltid en ond och fördärvlig företeelse, även om den livsåskådning den vill slå vakt om är den kristna tron.[10] Som avskräckande exempel anför Løgstrup bland annat några grymma och upprörande processer mot privatpersoner i Calvins "gudsstat" i Genève.[11] A propos kristna politiska partier slår Løgstrup fast: "Kristendommen udstyrer ikke den enkelte med en politisk eller etisk bedreviden. Der er en uting, hvis der i politisk og etisk henseende findes et frimureri mellem kristne indbyrdes . . . De eneste politiske partier, som den kristne af rent kristelige grunde ikke kan være medlem af, er derfor de såkaldt kristligt politiske partier".[12]

[6] Løgstrup, EF sid. 12.
[7] Løgstrup, EF sid. 128.
[8] Løgstrup, EF sid. 127.
[9] Løgstrup, EF sid. 128.
[10] Løgstrup, KE sid. 158.
[11] Løgstrup, EF sid. 115. Løgstrup, KE sid. 149—158.
[12] Løgstrup, EF sid. 128—129.

Den kristna trons betydelse för människans moraliska liv

Om Løgstrup klart tar avstånd från och t.o.m. går till häftigt angrepp mot varje försök att uppställa en speciell kristen etik så tar han för den skull inte avstånd från tanken, att en personligt omfattad kristen tro och vördnad för bibelordet kan ha en mycket stor betydelse för människans moraliska liv. Utifrån hans sätt att se kan man säga, att den kristna tron kan få betydelse för det moraliska livet på två väsentliga punkter.

Dels verkar bibelordet klargörande. Tar människan del av detta underlättar det för henne att se klart på sin situation i tillvaron och att inta en rätt livsattityd. Vad hon genom egna förnuftsresonemang och egen erfarenhet först så småningom och efter många misstag skulle kunna komma fram till finns här sammanfattat och uttryckt på ett genialt sätt — i all synnerhet i Jesu förkunnelse (Løgstrup hänvisar så gott som uteslutande till Jesusord, då han — för övrigt rätt sparsamt — citerar bibeltexter). Dels verkar den kristna tron också pliktförstärkande. Den etiska fordran får tyngd och allvar, när människan i den känner igen Guds eget tilltal till henne själv.[13] Det förhållandet, att den kristna förkunnelsen visar på en möjlighet till förlåtelse och försoning med Gud, får också sägas ha sin givna betydelse för att människan i längden skall orka med att ständigt på nytt ställa sig inför den radikala och ytterst ouppfyllbara fordran. Den etiska fordrans dom över henne måste annars lätt leda till att hon hamnar i en handlingsförlamande förtvivlan eller flyr in i hyckleri och självbedrägeri.

Först den som inser den etiska fordrans hela radikalitet och bejakar dess dom över sitt liv förstår på allvar sitt behov av förlåtelse — men den som mött Guds förlåtelse vågar också se och erkänna fordrans hela radikalitet.

Det är för Løgstrup mycket viktigt att poängtera, att det är samma gestalt — Jesus från Nasaret — som tydligast har visat på den etiska fordran och dess betydelse i människolivet och som har visat på försoningens väg till Gud, att Guds kärlek till människan är verksam mitt i hennes motstånd mot den — som förlåtelse.[14] Den kristne vet, säger han, att varje försök att begränsa fordrans inflytande eller att "skriva ner den" tills dess den passar ens egna förväntningar och självska motiv "er ensbetydende med at sige nej til Guds tilgivelse".[15]

[13] Løgstrup, EF sid. 191.
[14] Løgstrup, EF sid. 234.
[15] Løgstrup, EF sid. 238.

Etik och livsåskådning

Det har konstaterats, att Løgstrup vill hävda, att en person kan ha en fullt korrekt uppfattning i moralfrågor utan att bekänna sig till en kristen tro eller ha tagit del av bibelns och Jesu moraliska undervisning, fastän han också samtidigt vill understryka, att en kristen tro och förtrogenhet med bibelordet kan underlätta för individen att se klart i dessa frågor och att orka leva i enlighet med sin moraliska insikt.

Emellertid får man inte fatta honom så, att han menar, att det överhuvudtaget är likgiltigt vilken syn på tillvaron och människolivet en person omfattar, när det gäller frågan om hans kompetens som moralisk bedömare och att moraldebatten följaktligen kan föras helt separat och frikopplad från den allmänna livsåskådningsdebatten. Tvärtom betonar Løgstrup mycket kraftigt sambandet mellan en äkta moralisk insikt och den livssyn och livshållning som i denna framställning (med stöd i Løgstrups eget språkbruk) har benämnts "skapelsetankens livsförståelse".[16]

Man kan tolka honom så, att han först och främst vill hävda, att endast den människa som omfattar en skapelsetankens livsförståelse är kapabel att förstå den etiska fordrans rätta karaktär och funktion i människolivet. Endast hon kan begripa varför fordran uppkommer, varför den förnims som en anklagande och dömande makt, och varför den till sist kräver sitt eget upphävande och visar hän mot det spontana, goda och kärleksfulla handlande, som egentligen borde ha förelegat och som är uttryck för en människolivets egen godhet.

Vidare vill han också påstå, att om en människa omfattar en riktig livssyn och så verkligen begriper vilken plats och betydelse den etiska fordran har i hennes liv, måste hon rimligen också ha lättare att uppfatta den som den föreligger i den aktuella situationen än hon annars skulle ha haft.

Så kan etikern och moralfilosofen Løgstrup väl frita sig från uppgiften att föra kristendomens talan. Han behöver inte se något hinder för ett fruktbart tankeutbyte mellan kristna och icke-kristna i moraldebatten. Däremot kommer han att mycket energiskt försvara den skapelsetankens livsförståelse, vilken han också menar vara fundamentet och utgångspunkten för varje sund och riktig kristen trosuppfattning. (Han kan här exempelvis tala om "det universella i kristendomen" eller om en "human religiositet" som ett förstadium till den kristna tron).[17] För honom går en

[16] Jfr. avsnitten "Skapelsetankens livsförståelse" och "De suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I och avsnittet "Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.
[17] Løgstrup, KE sid. 239, 243.

avgörande gränslinje mellan dem som bejakar och dem som går emot en sådan livssyn.

Så kan också Løgstrups tänkande och författarskap sägas utgöra ett gott exempel på hur man kan göra sig till förespråkare för en strängt human etik och ändå hävda, att en gränslinje som markeras i tros- och livsåskådningsdebatten även kommer att bli märkbar i moraldebatten.

Kritiska synpunkter

En viktig fråga blir givetvis den huruvida Løgstrups bibeltolkning och sätt att beskriva Jesu moraliska undervisning har tillräckligt exegetiskt stöd. Själv gör han sig inte mödan att söka underbygga sina resonemang på detta sätt. Detta måste onekligen sägas vara en allvarlig brist i hans framställning, i all synnerhet som hans kritik mot andra etikers sätt att tolka och använda sig av bibeltexterna kan bli ganska skarp.

Stämmer exempelvis Løgstrups påstående, att Jesus aldrig avsett att rikta något bestämt, uttalat krav till sina efterföljare?[18] Det verkar vara en ytterst extrem åsikt, som knappast kan tas på fullt allvar utan att den har prövats i en saklig och ingående diskussion utifrån det aktuella läget inom den nytestamentliga forskningen. Rent allmänt sett verkar det föga troligt, att Løgstrups ståndpunkt skulle kunna försvaras i en sådan diskussion. En noggrannare behandling av frågan måste dock falla utom ramen för denna framställning. Det kan endast avslutningsvis konstateras, att man här står inför en verkligt kritisk punkt i Løgstrups försök att bygga upp en humant förankrad etik med utgångspunkt i Jesu förkunnelse, vilket han själv anger vara ett av huvudsyftena med sitt arbete i inledningen till "Den etiske fordring".[19]

2 Niebuhrs etik

Människans strävan att förstå och förändra sina livsvillkor och Guds självuppenbarelse

För att man skall få en klar uppfattning om hur Niebuhr ser på människans förmåga att vinna moralisk kunskap bör man erinra sig hur han överhuvudtaget beskriver människans möjligheter att vinna kunskap om sina livsvillkor och nå fram till en riktig helhetssyn på tillvaron och människolivet. Det kan alltså vara anledning att här inledningsvis och i all

[18] Løgstrup, EF sid. 126.
[19] Løgstrup, EF sid. 9.

korthet repetera några av de centrala tankegångar hos Niebuhr, som redan utförligare har behandlats i avsnittet om hans totalbild av verkligheten och människobild (kap. I).

Då Niebuhr talar om människan som en andlig varelse, syftar han just på människan som medveten och skapande varelse. Hon har — till skillnad från djuren — förmågan att begripa och vinna överblick över de sammanhang, som hennes aktuella livssituation är beroende av. Hon nöjer sig inte med att konstatera att saker och ting förhåller sig på ett visst sätt. Hon frågar sig också varför det förhåller sig så. Därmed har hon också förmågan att (inom vissa gränser) påverka och styra skeendet och självständigt omforma och utveckla sina livsvillkor och sitt sätt att leva.

Människans andlighet visar sig också ytterst i hennes insikt, att det måste finnas ett högre väsen än hon själv, i hennes sökande efter Gud. Här går emellertid den absoluta gränsen för hennes egen förmåga att vinna insikt och kunskap. Hon kan av sig själv inse att det finns en Gud, men inte hurudan denne Gud är. Dock motsvaras människans fråga efter Gud av Guds självuppenbarelse i historien, kulminerande i Jesu liv och förkunnelse. Då individen ställs inför Jesus-gestalten, förstår han, att just här finns svaret på hans egen djupaste livsfråga. Har han varit helt och hållet trogen mot sig själv som andlig varelse måste han också helt och fullt bejaka uppenbarelsen i Kristus.

Då människan tagit del av Guds självuppenbarelse fullkomnas och klarnar också den bild hon gjort sig av tillvaron och människolivet som helhet. Hon har nu s.a.s. tillgång till den avgörande pusselbiten, som tillåter henne att se ett bestämt mönster i allt vad som händer och sker.

Niebuhr kommer så att kunna vara mycket generös och nyanserad, då han beskriver och värderar olika livsåskådningars och tankesystems bidrag till diskussionen om hur man bör se på tillvaron och människolivet. Man kan här, menar han, återfinna många väsentliga tankegångar, mycket av djupgående livserfarenhet och människokännedom. Dock förhåller det sig så, att man först i ljuset av uppenbarelsen i Kristus rätt kan ta tillvara och sammanfoga de olika sanningar och riktiga synpunkter som här framförs.

Så är också Niebuhrs magnum opus "The Nature and Destiny of Man" slutligen ett försök att företa en fruktbar och kritisk granskning av västerlandets olika idéströmningar och kulturepoker utifrån bibelordets och den kristna troslärans synvinkel.

Människans moraliska strävan och det uppenbarade kärleksidealet

Niebuhrs sätt att beskriva människan som en andlig, medveten och ska-

pande varelse får sin speciella tillämpning i hans sätt att beskriva människan som moralisk individ. Människans andlighet, hennes särställning i tillvaron visar sig i att hon kan bli medveten om, att det liv hon lever i enlighet med naturens ordningar är ett i sig gott och värdefullt liv. Då medvetenhet och insikt och skapande aktivitet emellertid alltid följs åt i människolivet, måste hennes strävan då också bli att ständigt förändra och vidareutveckla sina moraliska villkor och sitt sätt att leva. Människan kan inte nöja sig med att osjälvständigt och oreflekterat leva i enlighet med de goda skapelseordningarna i ett slags "primitiv rättfärdighet". Hon ser som sin uppgift att själv skapa fram alltmer högtstående och förfinade samlevnadsformer och uttryck för mänskligt liv, präglade av ömsesidigt hänsynstagande och välvilja, "mutual love".

Ju längre individen kommer i denna strävan dess klarare upplever han dock, att det måste finnas ett sannare och fullkomligare sätt att leva än något människoliv i ömsesidigt hänsynstagande och välvilja någonsin kan ge uttryck för, en högre form av kärlek och godhet än den han själv representerar. Här aktualiseras så frågan efter Gud inom det moraliska livets sfär och här går den absoluta gränsen för människans egen förmåga att vinna moralisk insikt. Hon kan av sig själv förstå att det måste finnas ett mer fullvärdigt liv än ett liv i "ömsesidig kärlek", "mutual love", men hur detta liv skall utgestaltas kan hon inte av sig själv komma fram till. Först när hon står inför uppenbarelsen i Kristus känner hon igen svaret på sitt moraliska livs djupaste fråga, inser att det äkta och fullkomliga livet måste vara ett liv i självutgivande kärlek, "sacrificial love".

Niebuhr utlägger denna tankegång på flera olika sätt. Han kan exempelvis tala om "the relevance of the ideal of (sacrificial) love to the moral experience of mankind on every conceivable level",[20] om hur "the law of love is involved as a basis of even the most minimal social standards"[21], om hur man i människors krav på rättvisa och jämlikhet återfinner ett "an echo of the law of love".[22]

Han uttrycker också saken så, att "nåden" samtidigt fullkomnar och går emot den "naturliga moralen". "Mutual love" och "sacrificial love" står i ett paradoxalt förhållande till varandra, förklarar han. Å ena sidan dömer den självutgivande kärleken ut all "ömsesidig kärlek" som ofullkomlig och mindervärdig. — Å andra sidan kan äkta uttryck för "mutual love" bringas fram endast i den mån som människans strävan ytterst är inriktad mot ett liv i "sacrificial love".[23]

[20] Niebuhr, ICE sid. 114—115.
[21] Niebuhr, ICE sid. 117.
[22] Niebuhr, ICE sid. 118.
[23] Niebuhr, ICE sid. 114—115. Niebuhr, ND, II sid. 254—256.

Själva valet av terminologi hos Niebuhr är här också intressant att lägga märke till. Han talar om två radikalt olika slag av kärlek: "mutual" och "sacrificial" men använder ändå den gemensamma beteckningen kärlek, "love" för båda företeelserna.

Niebuhr företräder en humant förankrad etik, som även kan betecknas som en teologisk påbyggnadsetik

Av utredningen ovan framgår klart, att Niebuhr företräder en humant förankrad etik, som också kan betecknas som en teologisk påbyggnadsetik.

Han menar, att även den person som inte tagit del av bibelordet och Jesu moraliska undervisning kan besitta äkta moralisk kunskap och insikt och genom sin egen strävan och förmåga nå mycket långt härvidlag. Vidare menar han, att det är utifrån sin egen moraliska insikt och bedömningsförmåga som individen kan bejaka idealet av den självutgivande kärleken, då han väl får det framställt för sig i bibelordet. — "It is not an ideal magically superimposed upon life by a revelation which has no relation to total human experience".[24]

Å andra sidan förnekar Niebuhr, att människan kan erhålla fullgod moralisk kunskap utan att ta del av bibelns skildring av Jesu liv och lära. Individen kan självständigt bejaka äktheten i idealet av den självutgivande kärleken, men skulle däremot aldrig på egen hand kunna uppställa detta ideal som normerande för människolivet.

Har en person väl accepterat uppenbarelsen i Kristus får han därmed också en helt ny klarsyn och förmåga att överblicka och bedöma den moraliska utveckling, som ägt rum inom olika kulturer och samhällen, och att göra en värdering av olika moralläror.

Den kristna trons betydelse för moralens förverkligande

Som påvisats i avsnittet om Niebuhrs etik i kapitel II menar Niebuhr uppenbarligen, att även människor som inte tagit del av bibelns moraliska undervisning och bejakat det kärleksideal som där framställs mycket väl kan ge prov på en självutgivande kärlek vid enstaka tillfällen i sitt liv.[25] Han tar här exemplet av hur föräldrar kan offra sig för sina barn. Tankegången verkar vara den, att om en person befinner sig i ett tillräckligt pressat läge och ser intressen som ligger mycket nära egenintresset sättas

[24] Niebuhr, ICE sid. 115.

[25] Jfr. avsnittet "Kärleksbudet och pliktupplevelsen" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. II.

på spel kan personen i fråga s.a.s. överträffa sig själv. Det mest genuint och äkta mänskliga inom honom förlöses och verkar fritt och spontant, utan att han själv medvetet resonerat sig fram till att han bör handla och uppträda så.

Vidare betonar Niebuhr, att den människa som verkligen tagit del av bibelordet och på ett äkta och personligt sätt omfattar den kristna trosläran kommer att reagera med självutgivande kärlek i allt fler situationer och sammanhang, så att han slutligen t.o.m. kan ge prov på fiendekärlek och offra sig för sina ovänner.

Det förhållandet att individen verkligen blir medveten om att den självutgivande kärleken är Guds eget sätt att vara och därmed den enda adekvata livsformen för människan, som är skapad till Guds avbild, medför alltså att han alltmer konsekvent och helhjärtat kommer att iaktta ett kärleksfullt beteende. Dock behåller den enskilda kärleksfulla handlingen alltid sin spontanta karaktär. Spontaniteten är ju själv kännetecknet på att det verkligen rör sig om ett genuint kärleksfullt handlande. Det medvetna reflekterandet över kärleksidealet kommer s.a.s. in på ett tidigare stadium än i den enskilda valsituationen. Kontakten med bibelordet och Jesu undervisning tillåter människan att bygga upp en personlighet som kännetecknas av en omedelbar beredskap att reagera och handla kärleksfullt.[26]

Här bör man emellertid särskilt notera, att individen enligt Niebuhr kommer att uppfatta Jesu förkunnelse av den självutgivande kärleken på två radikalt olika sätt. Som egoistisk och ofullkomlig varelse upplever människan förkunnelsen i budordets, lagens form, som ett tvingande "du skall älska". Det kärleksfulla beteendet är dock till sin natur en spontan, frivillig akt. Alltså kan budordet på sin höjd tvinga fram ett beteende som är en ersättning för det egentliga kärleksfulla handlandet samtidigt som det också fäller en radikal dom över människans egoism, gör klart för henne att hon är behäftad med skuld. Just den skuldtyngda människan, som inser sin egen brist på genuin mänsklighet och kärlek kan emellertid också möta Jesu förkunnelse om den självutgivande kärleken som en förkunnelse om Guds förlåtelse — då förlåtelsen är det yttersta beviset på självutgivande kärlek. I mottagandet av det budskapet förnyas och befordras individens kraft och livsmod också till att själv ge uttryck för äkta kärlek och förlåtelse gentemot sina medmänniskor.[27]

Om erkännandet av uppenbarelsen i Kristus alltså å ena sidan är förutsättningen för att människan skall nå fram till fullgod moralisk insikt

[26] Niebuhr, ICE sid. 226—228.
[27] Niebuhr, ICE sid. 228, 233—237. Niebuhr, ND, II sid. 302—303.

är det å andra sidan också förutsättningar för att hon skall orka leva i trohet mot denna insikt.

Man får också tolka Niebuhr så, att han menar, att den kristna läran om kärlekens totala triumf i det kommande Gudsriket måste verka befordrande och förlösande på människans moraliska engagemang. Det vore en omöjlighet för människan, förklarar han, att i längden hylla ett etiskt ideal utan övertygelse om att detta ideal verkligen skall förverkligas helt och fullt en gång. — "Even the most uncompromising ethical system must base its moral imperative on an order of reality and not merely on a possibility. Somewhere, somehow, the unity of the world must be or become an established fact and not merely a possibility, and actions which flow from its demands must be in harmony and not in conflict with reality".[28]

3 Wards etik

Ward vill beteckna sig själv som företrädare för en kristen etik och kräver att en etisk teori skall kunna uppvisa fem karaktäristiska drag för att kunna benämnas en kristen etik

Det finns enligt Ward fem väsentliga frågeställningar, som man bör ta upp till behandling, då man söker arbeta fram en etisk teori eller vill undersöka och karaktärisera en sådan.[29]

1. *Den meta-etiska frågan* — Vad betyder termer som "rätt" och "gott" och hur skall dessa relateras till varandra?
2. *Den epistemologiska frågan* — Finns det en speciell moralisk kunskap och hur erhålles i så fall denna?
3. *Frågan om etikens innehåll* — Vilka handlingar och principer är rätta och vad kan beskrivas som moraliskt gott?
4. *Frågan om etikens kontext,* hur den kan placeras in i en totalbild av tillvaron och människolivet.
5. *Frågan om moralens förverkligande* — Hur skall det rätta handlandet och det moraliskt goda livet kunna frambringas och realiseras i praktiken?

[28] Niebuhr, ICE sid. 65.
[29] Ward, EC sid. 36.

På alla dessa frågor har den kristna etiken enligt Ward en speciell typ av svar.[30]

1. Den hävdar en *objektivistisk moraluppfattning* — "It claims to state moral truths which are made true by certain objective facts (ultimately . . . by the being of God.)"[31]
2. Den är *auktoritativ*. Den gör gällande, att tillfredsställande moralisk kunskap och insikt kan erhållas endast genom kontakten med och vördnaden för Jesu ord och exempel.[32]
3. Den framställer moralen som *attitydmässig* (attitudinal). Den lägger tonvikten vid framskapandet av en fullkomlig personlighet och vid utbildandet av vissa dygder och en rätt livsattityd snarare än vid uppställandet av bestämda bud och regler.[33]
4. Den är *teleologisk*. Den ser det rätta handlandet och arbetet på att utveckla en moralisk personlighet i perspektivet av, att det finns ett bestämt mål för människans liv och strävan här i världen: det fullkomliga livet i det kommande Gudsriket.[34]

[30] Ward, EC sid. 15—16.

[31] Ward, EC sid. 15. Jfr. även avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I och utredningen om Wards metaetik, kap. V.

[32] Ward, EC sid. 99.

[33] Ward, EC sid. 79.
Då Ward talar om etiken som "attitudinal" har det stött på avsevärda svårigheter att finna ett enkelt och lätthanterligt svenskt uttryck, som verkligen fångar upp innebörden i denna term. Översättningsproblemet har tett sig än mer intrikat då det också förefallit angeläget att visa på överensstämmelsen i uttryckssätt, då Ward resonerar om etiken som "attitudinal", talar om hur människan är inställd under kravet att hon skall utveckla en viss "attitude" och då han exempelvis använder sig av uttryck som "a theistic attitude". Lösningen har fått bli att här införa ordet "attitydmässig" som en teknisk term (liksom "attitudinal" även fungerar så hos Ward), fastän det utifrån normalt språkbruk måste te sig väl "blekt". Så har Wards "attitude" också konsekvent översatts med "attityd" i denna framställning, då det egentligen skulle ha behövt översättas med flera ord och uttryck som "sinnelag", "karaktär", "inre hållning".

[34] Ward, EC sid. 254, 256—257, 273
Det bör här särskilt noteras, att Ward använder uttrycket "teleologisk etik" på ett säreget sätt. Då det tagits i bruk inom moralfilosofisk diskussion och litteratur har det ofta haft en annan innebörd. Så används exempelvis i denna framställning termen "teleologisk etik" för att beteckna en etik, enligt vilken frågan huruvida en handling är rätt kan avgöras enbart därigenom att man undersöker handlingens och handlingsalternativens konsekvenser. Hos Ward har termen dock inte samband med frågan hur man skall kunna rättfärdiga den enskilda handlingen. Frågan gäller i stället om man kan rättfärdiga det moraliska livet och handlandet som sådant genom att hänvisa till att det leder fram till ett bestämt mål, ett i sig gott och önskvärt tillstånd. Leder alla de enskilda moraliska handlingarna sammantagna fram till ett visst gott resultat? Har människans moraliska liv i sin helhet en yttersta mening? En etik som utgår från att så är fallet vill Ward beteckna som teleologisk. Han uttrycker också själv saken så att problemställningen här berör "the metaphysical context of morals". — EC, sid. 268.

5. Den är *karismatisk*. Jesus ses inte bara som den högsta moraliska auktoriteten, som visar på hur det rätta handlandet och det äkta moraliska livet skall utgestaltas. Han ses också som den levande och uppståndne Herren, som individen kan möta i bönen, gudstjänsten och sakramenten och så få hjälp att utveckla en god vilja och leva moraliskt.[35]

Om och endast om en etisk teori kan uppvisa alla dessa fem karaktäristiska drag, ger dess bestämda slags svar på de grundläggande frågorna inom etiken är den enligt Ward berättigad att benämnas en kristen etik.[36]

Ward understryker emellertid, att det finns exempel på etiska teorier vilka presenterats just som en kristen etik men som ändå inte kan godkännas enligt ovanstående krav. Så finns det också åtskilliga exempel på olika typer av etik, vilka inte alls framträder med anspråk på att stå i någon speciell positiv relation till kristendomen, men som ändå kan uppvisa något eller några av den kristna etikens speciella kännetecken.[37]

Bibelns och den kristna troslärans betydelse för utformningen av den etiska teorien

Ward har som ovan påvisats själv noterat, att etiska system som inte alls står i något slags beroendeförhållande till kristendomen mycket väl kan uppvisa något eller några av den kristna etikens kännetecken att vara objektivistisk, attitydmässig, auktoritativ, teleologisk och karismatisk. Vid en närmare granskning framgår det också klart, att han vill tillmäta bibelordet och den kristna trosläran rätt olika betydelse för bearbetningen av de olika grundläggande frågeställningarna inom etiken.

Då han argumenterar för en objektivistisk metaetisk teori för han så gott som uteslutande diskussionen på ett allmänfilosofiskt plan.[38] Visserligen menar han, att en person som bejakar hans speciella variant av en

[35] Ward, EC sid. 246.

[36] Ward, EC sid. 15—16, 36—37, 267—268
Ward förklarar uttryckligen, att det förhållandet att man besvarar alla fem frågorna på detta sätt är en tillräcklig förutsättning för att den etik man framställer skall förtjäna beteckningen "kristen" — "I think that agreement with all five answers would be a sufficient condition of making a system of morality Christian". — Det verkar också som om man måste tolka honom så att han menar, att det även är fråga om en nödvändig förutsättning, emedan han vill hävda, att man här står inför de verkligt väsentliga och grundläggande frågorna inom etiken och förklarar att han just genom att visa på hur en kristen kommer att besvara dessa fem frågor vill visa på att det finns en speciell kristen etik, "a distinctively Christian ethic". — EC, sid. 37.

[37] Ward, EC sid. 16, 37.

[38] Jfr. avsnittet "Wards argumentation för en objektivistisk metaetisk teori" i utredningen om Wards metaetik, kap. V.

objektivistisk metaetisk teori rimligen också bör vara teist.[39] Emellertid behöver vederbörande inte alls vara bekännande kristen.

Givetvis kan även en icke-kristen bejaka, att etiken bör vara attitydmässig till sin karaktär och att den ideala attityden är en attityd av självutgivande kärlek. Dock tycks Ward vara av den uppfattningen, att den som inte fått den fullkomliga, kärleksfulla attityden åskådligt framställd för sig i berättelserna om Jesu liv ändå måste ha en rätt diffus föreställning om vad en självutgivande kärlek egentligen innebär. Han kommer att få något annorlunda associationer när detta uttryck används än den kristne.[40]

När det gäller frågan om etikens auktoritativa karaktär betonar Ward den kristna trons betydelse än starkare. Även om en icke-kristen kan inse betydelsen av, att man tar hjälp av moraliska auktoriteter (och på ett mer ytligt sätt vill inordna Jesus bland dessa) kan han dock inte, enligt Ward, slutgiltigt erkänna Jesus som den högsta moraliska auktoriteten utan att samtidigt erkänna honom som frälsaren och Guds son. I en utförlig argumentation vill Ward påvisa hur omöjligt det är att söka särskilja dessa båda sidor i Jesus-gestalten från varandra. Här kritiserar han bl.a. Braithwaites försök att framställa en "sekulariserad Jesus-bild" som i grunden förfelat.[41]

Beträffande den människobild och totalbild av tillvaron som utgör etikens kontext kan naturligtvis andra religioner och livsåskådningar uppvisa många gemensamma drag med den kristna läran. Så betonar Ward exempelvis att föreställningen, att individen bör inta en attityd av vördnad — ånger — tacksamhet inför Gud är gemensam för de flesta mer utvecklade religioner.[42] Ändå kommer enligt hans sätt att se kristendomens speciella trossatser och dogmer att spela en absolut avgörande roll genom det sätt på vilket de inramar och accentuerar moralläran. I all synnerhet kommer föreställningen om det kommande Gudsriket, vars goda och nyskapande krafter börjat verka redan här och nu att bli av central betydelse. Den kristna etiken får sin speciella teleologiska karaktär därigenom att den kristne tar bibelns och Jesu skildringar av den yttersta domen och människans liv i evigheten på allvar.

När det så slutligen gäller frågan om moralens förverkligande, betonar Ward den kristna trons betydelse allra starkast. Han vill beteckna den kristna etiken som karismatisk. Han menar inte endast, att det förhåller sig så, att läran om Guds dom och förlåtelse och om kärlekens slutgiltiga

[39] Ward, EC sid. 77, 268.
[40] Ward, EC sid. 96—97, 195—197.
[41] Ward, EC sid. 26—28, 195—197, 205—206.
[42] Ward, EC sid. 192—193.

triumf i det kommande Gudsriket verkar befordrande och förlösande på individens moraliska engagemang. Än mer vill han hävda, att det äkta moraliska livet och handlandet djupast sett är en frukt av den personlighetsutveckling som äger rum i individens andakts- och gudstjänstliv. Ward kan här uttrycka saken så, att kontakten med bibelordet och mötet med den levande, uppståndne Kristus i bönen, gudstjänsten och sakramenten påverkar människan på ett omedvetet plan, i hennes djupaste personlighetsskikt. På renodlat religiöst språk talar han också om hur den Helige Ande får fullfölja sitt verk i människan.[43]

Rent generellt skulle man alltså kunna säga, att Ward tillmäter den kristna trosläran och bibelordet den minsta betydelsen när det gäller bearbetningen av och sättet att besvara den metaetiska frågan och den största betydelsen när det gäller frågan om moralens förverkligande.

Ward får karaktäriseras som företrädare för en humant förankrad etik och med en närmare precisering som företrädare för en teologisk påbyggnadsetik

Om Ward själv vill presentera sig som företrädare för en kristen etik så får han med hjälp av den speciella terminologi som tas i bruk i denna framställning betecknas som företrädare för en humant förankrad etik.

För det första understryker Ward kraftigt, att man inte bör acceptera bibelns och Jesu moraliska undervisning i ett slags blind auktoritetstro. Individen har att utifrån vad hans eget förnuft och moraliska bedömningsförmåga säger honom vara riktigt företa ett självständigt val av moralisk auktoritet.[44] — "One can accept a man as a moral authority only if he somehow seems to transcend one's own moral achievement while being recognizably better in the same moral direction."[45]

Vidare vill Ward inte dra någon bestämd gränslinje mellan de moraliska sanningarna individen av egen förmåga och strävan kan komma fram till och de vilka han nödvändigtvis måste bli upplyst om genom bibelordet. Då han skildrar Jesus som den högsta religiösa och moraliska auktoriteten utlägger han saken så, att Jesus därigenom att han var inställd i en äkta och högt utvecklad moralisk—religiös tradition och därigenom att hans eget gudsförhållande och moraliska liv präglades av en total hängi-

[43] Ward, EC sid. 238—239, 241—247, 272.
[44] Ward, EC sid. 156, 162—165.
[45] Ward, EC sid. 162. Jfr. även avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

venhet kunde nå fram till en fullkomligt klar gudsupplevelse och moralisk insikt.[46] Så menar han också, att den enskilda individen beroende av de betingelser han lever under och styrkan i hans eget moraliska engagemang kan nå fram till olika grader av personlig moralisk insikt. En sanning som den ena människan måste få uppenbarad för sig kan för den andra människan vara en personligt erfaren och insedd sanning, förklarar Ward.[47]

Dessutom vill Ward, som ovan påvisats, inte endast hävda att kristna och icke-kristna kan uppnå stor enighet vad gäller värderingar och idealbildning. Han vill också påvisa, att kristna och icke-kristna moralsystem kan uppvisa väsentliga strukturella likheter.

Slutligen kan anföras vissa resonemang hos Ward som tycks förutsätta att socialetiska normer är klart humant förankrade, eftersom de tar hänsyn också till egenintresset och därigenom står på en lägre nivå än det rena börat.[48]

Med en närmare precisering bör man också karaktärisera Wards humant förankrade etik som en teologisk påbyggnadsetik. Han vill hävda, att individens moraliska kunskap kompletteras och fördjupas, då han tar del av Jesu moraliska undervisning och berättelserna om Jesu liv. Han betonar också, att moralläran får sin rätta halt och accent först när den sätts in i kontexten av en riktig helhetssyn på tillvaron och människolivet. Så kan människan först när hon tagit del av och bejakat den kristna trosläran i dess helhet nå fram till en alltigenom äkta och mogen moraluppfattning.[49]

En kritisk granskning av Wards sätt att använda termen "kristen etik"

Wards metod att kräva att en etisk teori skall kunna uppvisa fem karaktäristiska drag för att förtjäna benämningen "kristen" verkar ha sina givna och tydliga poänger.

Han kan å ena sidan på ett distinkt och meningsfullt sätt tala om "den kristna etiken". Å andra sidan kan han samtidigt hålla vägen öppen till en fruktbar diskussion i moralfrågor över alla tros- och konfessionsgränser, då han förklarar, att även icke-kristna moralsystem mycket väl kan uppvisa något eller några av den kristna moralens kännetecken. Vidare kan

[46] Ward, EC sid. 204—205. Ward, CG sid. 190—196.
[47] Ward, EC sid. 163.
[48] Jfr. avsnittet "Olika typer av plikter" i utredningen om Wards socialetik, kap. IV.
[49] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

han också undvika och reda upp en rad missförstånd, som bygger på en endast skenbar överensstämmelse mellan kristen och icke-kristen moraluppfattning, då han inte ensidigt fixerar sig vid frågan om etikens innehåll utan tar fasta på den etiska teoriens struktur som sådan. (Ward anger också själv denna målsättning som väsentlig i inledningen till sitt arbete "Ethics and Christianity").[50]

Hans bestämda och precisa krav på vad som skall få benämnas som en kristen etik tycks emellertid också föra med sig vissa problem. Som Ward själv noterar finns det exempel på etiska teorier, vilka ursprungligen presenterats som en kristen etik och vanligtvis benämns som en sådan, men som ändå inte håller måttet inför hans test. De saknar något eller några av de fem karaktäristiska drag, som han räknar upp.

Här kan då Wards speciella bruk av termen "kristen etik" framstå som opraktiskt helt enkelt därför att det klart avviker från redan vedertaget språkbruk.

När det gäller de enskilda kraven på den etiska teorien förefaller i synnerhet kravet, att en kristen etik skall hävda en objektivistisk metaetik (explicit eller implicit) att vara väl hårt. Ward tillmäter själv bibelordet mycket ringa betydelse för den metaetiska diskussionen. Det förhåller sig ju också så, att metaetisk teoribildning är en verksamhet, som kräver förhållandevis stor filosofisk träning och medvetenhet hos sin utövare och att långt ifrån alla kristna tänkare och teologer som sysslar med etiska problemställningar själva beaktar just de metaetiska frågeställningarna.

Man kan här mycket väl tänka sig att följande situation kan uppkomma: En person (som själv är bekännande kristen) utger en bok i "kristen etik" vars utgångspunkt är Jesu egen moraliska undervisning. Hans etiska teori kan (med hjälp av Wards terminologi) karaktäriseras både som attitydmässig, auktoritativ, teleologisk och karismatisk. Emellertid blir han mycket svår att klassificera ur metaetisk synpunkt. Olika uttolkare kommer till radikalt olika resultat, så att somliga menar, att han företräder en objektivistisk teori, medan andra menar sig ha belägg för att han skulle ansluta sig till en teori av exempelvis emotiv typ.

Det verkar då onekligen egendomligt, att vederbörandes ställning som företrädare för en kristen etik (vilken han själv anser som självklar) skulle stå på spel just i denna detaljdiskussion och att man möjligen aldrig med bestämdhet skulle kunna säga om han verkligen skrivit en bok i kristen etik eller ej, om diskussionen inte skulle kunna avslutas på ett tillfredsställande sätt.

[50] Ward, EC sid. 15.

4 Jämförelse

Strängt human etik — teologisk påbyggnadsetik

Med hjälp av den terminologi, som presenterats i inledningen till detta kapitel har både Løgstrup, Niebuhr och Ward karaktäriserats som företrädare för en humant förankrad etik. Løgstrup har också betecknats som företrädare för en strängt human etik medan Niebuhr och Ward har betecknats som representanter för en teologisk påbyggnadsetik.

Bruket av termen "kristen etik" hos Løgstrup, Niebuhr och Ward

Niebuhr och Ward vill båda beteckna sig som företrädare för en kristen etik, medan Løgstrup uttryckligen förklarar, att varje försök att framställa en kristen etik måste vara i grunden förfelat.[51]

Det är här viktigt att notera, att de olika författarna använder termen "kristen etik" på olika sätt.

Ward har själv tillhandahållit en utförlig utredning om hur han använder denna term, där det framgår, att han kräver att en etik skall kunna uppvisa en rad karaktäristiska drag, vara av en viss bestämd struktur, för att den skall förtjäna beteckningen "kristen".

Løgstrup och Niebuhr har inte tagit upp diskussionen om vilken innebörd man lämpligen bör lägga i detta uttryck eller givit någon särskild förklaring till hur det används i deras egna skrifter.

Dock förefaller det klart, att de framför allt tar fasta på frågan om den moraliska kunskapen, frågan om det är nödvändigt att människan tar del av bibelns moraliska undervisning för att hon skall kunna vinna äkta och tillfredsställande moralisk insikt, då de resonerar om förekomsten av en kristen etik.

Då Løgstrup går till angrepp mot dem som vill göra sig till förespråkare för en kristen etik vill han visa på hur de misstar sig, då de menar att studiet av bibeln är en väg till äkta och tillförlitlig moralisk insikt. Enligt honom har bibelns moraliska undervisning och föreskrifter inte funktionen att förmedla sådan insikt, men väl att skärpa människans uppmärksamhet för den etiska fordran sådan den föreligger i den aktuella situationen.

Då Niebuhr pläderar för en kristen etik vill han visa på hur Jesu moraliska undervisning erbjuder ett svar på människans sökande efter en äkta och tillfredsställande moralisk insikt.

[51] Niebuhr, ICE sid. 13. Ward, EC sid. 15.

Så kan man också konstatera, att Løgstrup, då han säger sig ta avstånd från varje försök att uppställa en kristen etik, tar avstånd både från vad som i denna framställning benämns som en strängt human etik och en teologisk påbyggnadsetik.

Niebuhr talar om "den kristna etiken" men är samtidigt noga med att betona att denna inte kommer att framstå för individen som något för honom helt nytt och främmande. Det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet och Jesu moraliska undervisning är enligt honom "not an ideal magically superimposed upon life by a revelation which has no relation to total human experience".[52] Tvärtom bör den som kommit längst i sin egen moraliska strävan och reflekterande ha lättast att inse dess äkthet och överlägsenhet över alla andra ideal. Så markerar Niebuhr sin ställning som företrädare för en teologisk påbyggnadsetik.

De olika författarnas situation i en diskussion i moralfrågor mellan företrädare för olika tros- och livsåskådningar

Hos både Løgstrup, Niebuhr och Ward finns ett klart dokumenterat intresse av att delta i en diskussion i moralfrågor mellan företrädare för olika tros- och livsåskådningar. I sina skrifter vänder de sig inte heller huvudsakligen eller i första hand till en läsekrets av kristna trosbekännare. Genom att appellera till allmän mänsklig erfarenhet och moralisk common sense och genom att kritisera och pröva olika typer av etiska resonemang och teorier med hjälp av allmän-filosofisk metod vill de visa på styrkan och hållbarheten i bibelns moraliska undervisning och hur en rätt framställd och uppfattad kristen troslära kan utgöra den adekvata kontexten till en riktig moraluppfattning. Så kan deras arbeten sägas ha det dubbla syftet att dels befästa och stimulera den kristna trosbekännaren i hans moraliska engagemang, dels visa på kristendomen som ett acceptabelt och överlägset alternativ vid valet av livsåskådning för varje människa som tar sitt moraliska engagemang på fullt allvar.

Enkelt uttryckt är de inte av den uppfattningen, att man måste se till att en person har omvänt sig till kristendomen innan det lönar sig att föra en seriös diskussion om etiska problem med vederbörande. Tvärtom ser de saken så, att just därför att man kan möta en icke-kristen på jämställd nivå och ha ett fruktbart tankeutbyte med honom i moralfrågor kan man ha förhoppningen att kunna vinna honom för kristendomen på ett riktigt och äkta sätt. Så skapas den äkta tron, det äkta förtroendet för Kristus, det som bygger på förståelse och inte på tvång (för att tala med Løgstrup).

[52] Niebuhr, ICE sid. 115.

Både Løgstrup och Ward är emellertid av den uppfattningen, att det går en viktig gränslinje mellan representanter för två i grunden olikartade sätt att se på tillvaron som helhet och att företrädare för dessa olika synsätt bör ha mycket svårt att komma i en fruktbar dialog med varandra även i moralfrågor.

Løgstrup ställer "skapelsetankens livsförståelse" mot "nihilismens". Ward hävdar, att man måste välja att se tillvaron antingen som "a wholly contingent collocation of diverse and essentially unrelated elements" eller som "a meaningful whole", en helhet, som avslöjar en djupdimension av värde och mening.[53]

Omfattandet av skapelsetankens livsförståelse respektive synen på tillvaron som ett meningsfullt helt beskrivs också av Løgstrup och Ward som en fundamental del av en kristen livsåskådning och — om man så vill — som ett förstadium till accepterandet av den kristna trosläran.[54]

Enligt Løgstrup kan en person som omfattar en nihilismens livsförståelse och därmed är blind för att människolivet har sitt eget, skapelsegivna, goda och riktiga sätt att fungera knappast heller förstå den etiska fordrans rätta karaktär och roll i människolivet.

Vidare kommer vederbörande med största säkerhet att missta sig beträffande själva värderingsprocessen. Han kommer att se den moraliska bedömningen som en exklusiv och speciell verksamhet, då den i själva verket måste vara en integrerad del av den totala bedömningen och allmänna förståelsen av en situation eller handling.[55]

Enligt Ward finns det i moraldebatten en oöverstiglig klyfta mellan dem som ser på tillvaron som ett ordnat helt, med en dimension av värde, och dem som går emot ett sådant synsätt, "between those who think of values as existing over against man, to be apprehended by him; and those who conceive values as springing solely from human decision or desire".[56]

Att Løgstrup sedan långt kraftigare än Ward betonar betydelsen av att man uppmärksammar gränslinjen mellan representanterna för de fundamentalt olika sätten att se på tillvaron och ibland går i mycket skarp polemik mot sina meningsmotståndare — vilket Ward undviker att göra — hör väl snarast samman med de olika författarnas temperament och skrivsätt överhuvudtaget.

[53] Jfr. avsnittet "Det grundläggande sättet att uppfatta tillvaron som helhet och den grundläggande livsattityden" i jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[54] Jfr. avsnittet "Etik och livsåskådning" i avsnittet om Løgstrups etik ovan.
[55] Jfr. avsnittet "Løgstrups arbetsmetod: Den fenomenologiska analysen" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[56] Ward, CG sid. 52.

Niebuhr å sin sida kan väl tänka sig att göra en värdering av olika ideologier och livsåskådningar och olika moralläror utifrån den kristna trons och etikens synvinkel. Så vill han exempelvis anse de religioner, som har utrymme för läran om en messiasgestalt, som högre stående än de religioner som saknar en sådan lära[57] och rangordnar uppenbarligen vissa typer av deontologisk etik högre än utilitarismen. Dock vill han inte dra någon speciell och markerad gräns gentemot någon speciell livsåskådning eller sätt att se på tillvaron och förklara, att just här upphör förutsättningarna för en verkligt fruktbar och meningsfull diskussion i moralfrågor. Så är han i sin exposé över västerlandets kulturhistoria noga med att betona, att varje idéströmning och åsiktsriktningar innehåller ett visst moment av sanning, och han förklarar öppet: "Even utilitarian moral rationalism is not altogether wrong".[58]

Jesus som religiös och moralisk auktoritet

Som ovan påvisats är Ward av den uppfattningen, att det är omöjligt att skilja mellan Jesus som religiös och som moralisk auktoritet. En person som förnekar sanningen i den kristna trosläran kan kanske på ett mer ytligt sätt erkänna värdet av Jesu förkunnelse om den självutgivande kärleken. Om vederbörande stiftar närmare bekantskap med evangeliernas skildringar av Jesu liv och lära måste han dock förr eller senare ställas inför valet att antingen acceptera Jesus som Guds son och frälsaren eller också förkasta honom även som moralisk auktoritet. Hela Jesu liv och förkunnelse är präglade av hans messiasmedvetande, hans anspråk på att vara världens frälsare. Antar man att detta anspråk var falskt kommer han slutgiltigt att framstå som en person besatt av ett sjukligt maktbegär och storhetsvansinne, alltså den sista person man bör lita på som moralisk bedömare och välja som förebild för sitt liv och handlande. Den bild av den självutgivande kärleken som skisseras upp i evangelierna framstår då som en bild präglad av ett snedvridet själslivs fantasier och infall. Man kan i så fall givetvis fortsätta att tala om det kärleksfulla livet som det högsta idealet, men kommer då att ha en väsentligt annorlunda uppfattning om vad ett liv i självutgivande kärlek innebär än vad evangelierna har.[59]

Løgstrup för också resonemang som går ut på att den som studerar Jesu moraliska undervisning med tillräckligt allvar förr eller senare måste välja mellan att acceptera Jesus som frälsaren eller förkasta honom som mora-

[57] Niebuhr, ND, II sid. 5—6.
[58] Niebuhr, ICE sid. 215.
[59] Ward, EC sid. 26—28, 195—197, 205—206.

liskt föredöme. Jesu undervisning går visserligen ytterst ut på att visa på den etiska fordran som den föreligger i den aktuella situationen. Han gör dock även något mer. Han gör den etiska fordran till "sin egen". Han talar och uppträder som om det vore han själv som riktade den radikala fordran till sina lärljungar och medmänniskor. Detta kan endast skaparen, Gud själv göra. Förnekar man då att Jesus är Guds son och utsände, står det klart, att han här gör sig skyldig till det grövsta övergrepp mot och den yttersta kränkning av sina medmänniskors värdighet och integritet som överhuvudtaget kan tänkas.[60]

Att det ändå finns en viss skillnad mellan Wards och Løgstrups sätt att resonera i denna fråga framgår emellertid klart om man gör en distinktion inom begreppet "moralisk auktoritet" och skiljer mellan den moraliska auktoriteten som moralisk förkunnare och moraliskt föredöme.

Enligt Ward måste man förkasta Jesus både som moralisk förkunnare och föredöme om man förkastar honom som religiös auktoritet. Enligt Løgstrups sätt att se verkar det däremot som om man väl måste döma ut Jesus som moraliskt föredöme om man förnekar hans religiösa auktoritet men ändå kan erkänna värdet av hans moraliska förkunnelse. Man bör samtidigt kunna hävda, att Jesus med oöverträffad klarhet och skärpa har visat på den etiska fordrans roll i människolivet och att han ändå dömde ut sig själv som moralisk personlighet, då han under inflytande av en sjuklig religiös fanatism sökte sätta sin egen auktoritet bakom denna.

I själva sättet att se på Jesus-gestalten avslöjas så den avgörande skillnaden mellan Løgstrup som representant för en strängt human etik och Ward som företrädare för en teologisk påbyggnadsetik. Enligt Løgstrup kan en människa verkligen ha fullgod moralisk insikt, en klar uppfattning om vad ett liv i självutgivande kärlek innebär även utan att ha tagit del av bibelns berättelser om Jesus, om hon bara uppmärksammar den etiska fordran och vad denna säger henne. Ward vill däremot göra gällande att människan måste ha tagit del av Jesu ord och exempel för att rätt förstå vad en självutgivande kärlek egentligen innebär. Hon kan knappast ha en klar uppfattning om vad "the moral claim", sådant hon känner av det i den enskilda situationen, djupast sett går ut på (att han skall vara en sant kärleksfull individ) utan att ha erkänt Jesus som religiös och moralisk auktoritet.[61]

Enligt Løgstrup kunde Jesus så nöja sig med att hänvisa till den etiska fordran, som individen själv klart kan uppfatta och förstå. Enligt Ward

[60] Løgstrup, EF sid. 232—234.

[61] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

hade Jesus även den uppgiften att hjälpa människan fram till en klar uppfattning om innebörden i det moralens krav, som hon själv endast sällan och rätt dunkelt kan ana sig till i olika livssituationer.

Niebuhr tar inte explicit upp frågan om sambandet mellan Jesus som religiös och moralisk auktoritet. Enligt hans sätt att se går den religiösa och moraliska frågeställningen självklart i ett. Pliktupplevelsen är till sin natur en religiös upplevelse, förklarar han.[62] (Givetvis skulle även Løgstrup och Ward skriva under på denna synpunkt. — Ward talar, som ovan påvisats, uttryckligen om upplevelsen av "the moral claim" som en särskild slags gudsupplevelse och Løgstrup talar om hur man i den etiska fordran kan känna igen Guds tilltal till sig själv). Niebuhr uppmärksammar emellertid inte särskilt problemet, att åtskilliga människor faktiskt inte vill tolka sina moraliska upplevelser i religiösa kategorier, trots att de mycket väl kan erkänna värdet av Jesu undervisning om idealet av den självutgivande kärleken.

Den kristna trons betydelse för moralens förverkligande

Løgstrup, Niebuhr och Ward är alla av den uppfattningen, att den kristna förkunnelsen om Guds dom och förlåtelse och om det fullkomliga livet i det kommande gudsriket måste verka befordrande på människans moraliska engagemang.

Niebuhr och Ward betonar också starkt, att det är just i individens andakts- och gudstjänstliv som den genuint moraliska personligheten skapas fram. Ward utlägger saken så, att människans kontakt med den levande, uppståndne Kristus medför, att hon påverkas i sina djupaste personlighetsskikt och så får möjlighet att utveckla en god vilja.[63]

Niebuhr å sin sida vill hävda, att individen i gemenskapen med Kristus kan utvecklas till en personlighet med en omedelbar beredskap till ett spontant kärleksfullt handlande.

Även hos Løgstrup återfinns tanken, att den kristnes tros- och gudstjänstliv medför en personlighetsutveckling, som är av allra största betydelse för hans moraliska liv.[64]

En problemställning som ingen av de etiker vars arbeten här tagits upp till behandling har vidrört, men som de rimligen borde ha uppmärksammat, är följande: Om man menar, att det är av stor betydelse för människans förmåga att leva och handla moraliskt att hon omfattar en kristen

[62] Niebuhr, ICE sid. 15, 18—19.

[63] Jfr. avsnittet "Människan som ansvarig individ och som syndare" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

[64] Armgard, Antropologi, sid. 224—229.

tro, menar man då också, att troskriser och tvivel bör ge utslag i hennes moraliska liv? Tillspetsat uttryckt: menar man, att en människas troskris skulle kunna gå ut över hennes medmänniskor därigenom att hennes förmåga att handla riktigt och rätt gentemot dem här nedsätts och försämras?

Det kan vara av särskild betydelse, att man har uppmärksammat och bearbetat denna fråga inför diskussionen med människor av annan tros- och livsåskådning än den kristna.

Om man här vill plädera för den kristna tron, visa på dess värde och betydelse just därigenom att man hänvisar till att den på olika sätt kan verka befordrande och förlösande på människans moraliska engagemang, kan man mycket väl tänka sig att stöta på en motargumentation av följande typ: Det verkar rimligt att anta att en sådan troslära och övertygelse kan verka pliktförstärkande och befordrande på människans förmåga att leva moraliskt. Emellertid är det långt ifrån ovanligt att kristna trosbekännare råkar in i tvivel och religiösa kriser av olika slag. Det händer också att människor överger sin kristna tro. I så fall måste man anse det vara en ren olycka att de gjort sitt moraliska liv så starkt beroende av sitt trosliv. Deras troskriser och tvivel kan vara deras ensak, men deras liv och handlande som moraliska individer är så långt från deras ensak som tänkas kan. Frågan är om man inte rent av kan hävda, att det är oansvarigt att göra sin inspiration och förmåga att handla moraliskt beroende av något så problematiskt och svårhanterligt som en religiös övertygelse — åtminstone om man värderar stabiliteten och pålitligheten hos det moraliska engagemanget högre än intensiteten.

Kapitel IV Individualetik — Socialetik

Termerna individualetik — socialetik

Som *socialetik* betecknas här en etik, vilken har till uppgift att ange kriterierna för vad som är ett rätt handlande, då individen agerar i egenskap av medlem av en viss grupp eller i egenskap av innehavare av en viss roll i en social institution. Det är därvid förutsatt att dessa kriterier gäller eller borde gälla generellt inom gruppen eller samhället ifråga.

Som *individualetik* betecknas en etik, vilken har till uppgift att ange kriterierna för vad som är ett rätt handlande, då individen agerar som privatperson d.v.s. som enskild individ gentemot andra enskilda individer.

Förhållandet individualetik — socialetik

Man kan skilja mellan två olika sätt att besvara frågan hur man bör se på förhållandet individualetik — socialetik.

En *monistisk tes* hävdar att kriterierna för vad som är ett rätt handlande är desamma inom individualetiken och socialetiken.

En *dualistisk tes* hävdar att det inom individualetiken och socialetiken finns olika kriterier för vad som är ett rätt handlande och att dessa kan stå i strid med varandra.[1]

Kapitlets syfte och innehåll

Det huvudsakliga syftet med detta kapitel är att ge en presentation av de olika författarnas socialetik och en belysning av hur de ser på förhållandet individualetik — socialetik. Men det har förefallit rimligt att i detta sammanhang även beröra deras resonemang om hur samhällslivet bör vara utformat och visa på vilket samhällsideal de företräder.

1 Løgstrups etik

Problemet socialetik — individualetik i Løgstrups författarskap

Det är anmärkningsvärt att Løgstrup, då han i sitt arbete "Den etiske fordring" ger en utförlig presentation av sin etik, endast vid ett par

[1] Monistisk—dualistisk tes är ett analysinstrument som har lanserats av Pontara i "Etik, politik, revolution" och som även använts av Grenholm i "Christian Social Ethics in a Revolutionary Age".

tillfällen kommer att vidröra socialetiska problemställningar. Även om han vid olika tillfällen har publicerat en del uppsatser och artiklar, som tar upp socialetiska frågeställningar och samhällsproblem av olika slag, har han inte sett sig föranlåten att ge någon samlad, mer noggrann och nyanserad framställning om hur han ser på förhållandet individualetik — socialetik eller att särskilt och på ett mer ingående sätt sysselsätta sig med frågan hur man skall kunna arbeta fram en meningsfull och tillämpbar socialetik. Så är också hans utredning rörande problemet individualetik — socialetik i uppsatsen Etiske begreber og problemer (vilken framställningen i detta avsnitt huvudsakligen baserar sig på) rätt knapphändig och kortfattad.[2]

Om man alltså får konstatera, att Løgstrups intresse centreras kring individualetiken, blir det också intressant att lägga märke till, att han själv aldrig använder sig av termerna "individualetik" och "socialetik". Då han resonerar om hur individen bör agera, då han agerar i egenskap av medlem av en viss grupp och ett visst samhälle, sker detta under rubriken "Etik och politik". Så kan själva språkbruket hos Løgstrup sägas bära vittne om hur individualetiken står i centrum för hans uppmärksamhet och intresse. Då han talar om etikens utformning och innehåll är det självklart fråga om vad som i denna framställning benämns individualetik.

Kärleksbudets relevans för socialetiken

I sin uppsats "Etiske begreber og problemer" går Løgstrup till angrepp mot åsikten, att det överhuvudtaget är ett misstag att söka lägga moraliska aspekter på samhällslivets utformning och på det politiska agerandet. Han tar också uttryckligen avstånd från uppfattningen, att kärleksidealet saknar all betydelse för det agerande, som syftar till att påverka och forma samhällets lagstiftning och ordningar, så att man här måste söka vägledning hos andra, mindre krävande och högtstående ideal. Budet om kärleken till nästan är inte bara ett radikalt bud, det är också det mest självklara och naturliga av alla bud, understryker Løgstrup.[3] Därför kan dess giltighet inte heller begränsas till "enkelt-person relationen". Varje samhällsordning, som inte ytterst tar hänsyn till detta måste enligt hans sätt att se bli en i grunden orättfärdig och människofientlig ordning.[4]

[2] "Etiske begreber og problemer" publicerades 1971 och hör således hemma i senare delen av Løgstrups författarskap.
[3] Jfr. avsnitten "Den etiska fordran" och "De sociala normernas föränderlighet och kärleksbudets ständiga giltighet" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.
[4] Løgstrup, EBP sid. 231—232.

Kärleksbudets betydelse för individen som privatperson och som samhällsvarelse

Kärleksbudet "du skall älska din nästa som dig själv", vilket Løgstrup också åberopar sig på i den "gyllene regelns" formulering "allt vad I viljen att människorna skola göra eder det skolen I ock göra dem", har enligt honom ytterst till uppgift att visa på den etiska fordran som den föreligger i den aktuella situationen.[5] Lyder människan den etiska fordran handlar hon på ett kärleksfullt sätt. För att hon skall bli klar över vad fordran går ut på, vad kärleken till nästan kräver, måste hon dock leva sig in i sin medmänniskas situation. I fantasien försätter hon sig i den andres ställe och kan så komma fram till vad denne är bäst betjänt av (Den "gyllene regeln" tar också särskilt fasta på detta förhållande).

Det är nu viktigt, menar Løgstrup, att man lägger märke till att denna inlevelseakt, denna fantasiupplevelse kan få betydelse på två olika sätt. När det gäller det privata handlandet, situationen där individen fungerar helt och hållet som enskild individ, kan och bör den ge inspiration till omedelbara åtgärder, till en direkt insats i nästans tjänst.

När individen fungerar som en del av kollektivet, som medlem av en viss grupp, kan den däremot utgöra grunden för en idealbildning. Den ger upphov till vissa idéer och åsikter om hur samhällslivet bör organiseras för att människors behov skall mötas och för att deras intressen skall tillvaratas på ett rätt sätt.

När den "fantasibild" som kärleksbudet och den etiska fordran givit upphov till på detta sätt förs över från det privata till det sociala och politiska livets sfär äger två viktiga förändringar rum, påpekar Løgstrup vidare.

För det första är det inte längre nästan, den enskilda medmänniskan, som står i centrum för intresset. Fantasibilden, visionen av hur nästan bör behandlas, och den idealbildning den ger upphov till är nu det väsentliga. Idealets förverkligande har här blivit ett självändamål.

För det andra blir då också de känslor av exempelvis medlidande, sympati och välvilja som riktade sig mot nästan och som beledsagade inlevelseakten och fantasibilden då den uppstod i det personliga mötet mellan enskilda människor nu inaktuella. Med andra ord kommer socialetiken att sakna det för Løgstrups etik grundläggande moment som han benämner de suveräna eller de spontana livsyttringarna. I stället införes ett moment av tvång.

[5] Jfr. avsnittet "De sociala normernas föränderlighet och kärleksbudets ständiga giltighet" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.

Uppmärksammar man inte detta kan man enligt Løgstrup hamna i en ytterligt farlig och förödande form av hyckleri. Man tror sig vara uppfylld av kärlek och omtanke om nästan, när man i själva verket endast är fylld av entusiasm för förverkligandet av ett visst ideal och genomdrivandet av vissa reformer. Man söker låna med sig känslor och stämningar, som hör hemma i relationen mellan enskilda människor, in i det samhälleliga och politiska livet och agerandet. Så kommer detta agerande att präglas av trångsynt självgodhet och fanatism.[6] — "Vigtigt er det at slå fast, at ingen elsker næsten, når vi politisk lader os inspirere af den gyldne regel som idé, ellers indvikler vi os i et hykleri, der uvægerligt afføder kynisme".[7]

Här kan man alltså för det första notera, att Løgstrup menar, att kriteriet för att en handling är rätt egentligen är detsamma inom socialetiken som inom individualetiken: att handlingen ifråga har egenskapen att stå i överensstämmelse med vad den etiska fordran (och kärleksbudet) påbjuder. Saken är bara den, att då individen agerar som privatperson skall hans handlingar prövas utifrån fordran själv som den föreligger i den aktuella situationen. Då individen däremot agerar i egenskap av medlem av en viss grupp och ett visst samhälle skall hans handlande prövas utifrån en fantasibild, en vision av hur den mänskliga samvaron skall ordnas och fungera, en vision som sedan i sin tur skall testas gentemot den etiska fordran.

Så kan man vidare konstatera, att det inte heller inom socialetikens område tycks bli aktuellt för Løgstrup att räkna med teleologisk-etiska resonemang. Hans etik är rätt igenom en deontologisk etik.

Slutligen kan det också vara intressant att uppmärksamma hur Løgstrup, då han sätter den fantasibild som föds fram under den etiska fordrans inflytande i centrum för intresset inom socialetikens område, här kommer att röra sig med en typ av resonemang som kan betecknas som fiktionalistiska. Det gäller enligt Løgstrup att i det moraliska livet nå fram till åtgärder som får människorna att uppträda mot varandra *som om* de älskade varandra, fastän de i själva verket inte gör det.

Idealbildningens villkor

Idealet för hur samhällslivet skall utformas kommer att te sig rätt olika under olika tidsepoker och i olika kulturer, framhåller Løgstrup. Han vill också särskilt betona, att varje sund och äkta idealbildning och varje agerande i överensstämmelse med denna måste få präglas av medvetandet

[6] Løgstrup, EBP sid. 232—236. Løgstrup, KE sid. 181—183.
[7] Løgstrup, EBP sid. 235.

om, att förverkligandet av det ideal man ställt upp för sig endast innebär en tillfällig och preliminär lösning av den mänskliga samexistensens problem. Det sätt på vilket man kommer till rätta med de aktuella problemen ger i sig upphov till nya och oväntade problemställningar. Varje ideologi som gör anspråk på att presentera en slutgiltig lösning blir därför en ond och fördärvlig företeelse. Den bär inom sig fröet till förtryck och destruktion hur rätt och riktigt dess handlingsprogram än kan te sig.[8]

Personlig makt — delegerad makt

Väsentlig för förståelsen av Løgstrups socialetiska resonemang är hans utredning om maktbegreppet och hans metod att skilja mellan personlig och delegerad makt. — Det kan här också vara värt att notera, att man i hans särskiljande mellan individens agerande i kraft av sin personliga makt och i kraft av en delegerad makt kan se klara paralleller till Luthers särskiljande mellan individens handlande som privatperson och handlande i ämbetet. — För Løgstrup är det angeläget att understryka, att varje förhållande mellan människor är ett maktförhållande.[9] Att söka förneka eller bagatellisera detta faktum är enligt hans sätt att se liktydigt med att söka bortförklara eller förringa människans moraliska ansvar.

Personlig makt över sin medmänniska har individen i kraft av sin egen personlighetsstyrka, sina speciella egenskaper och sin begåvning. Man kan här också tala om en psykologisk makt. Delegerad makt blir det däremot fråga om då individen på det ena eller andra sättet representerar den grupp eller det samhälle han tillhör. Han tilldelas en bestämd roll i en social institution och utför ett bestämt uppdrag i allmännyttans tjänst. Det kan vara fråga om politiska och administrativa uppgifter, olika typer av yrkesverksamhet och förtroendeuppdrag. Tydligen menar Løgstrup också att man ur bestämd synvinkel sett kan säga att en person i sin roll exempelvis som förälder är utrustad med delegerad makt. Familjen fungerar ju som en viktig social institution. Att barnen får en god och riktig uppfostran ligger inte bara i de enskilda familjemedlemmarnas utan också i allra högsta grad i samhällets intresse.[10]

Den delegerade maktens villkor

Vad som skiljer den delegerade makten från den personliga eller psykologiska är först och främst att den kan "dras tillbaka", fråntas individen

[8] Løgstrup, EBP sid. 284—286.
[9] Jfr. avsnittet "Den etiska fordran" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.
[10] Løgstrup, KE sid. 159—160.

om alltför grovt maktmissbruk föreligger eller om förhållandena annars gör det påkallat. Så kan exempelvis föräldrar som uppenbart vanvårdar sina barn fråntas rätten att själva ha hand om deras uppfostran. Däremot kan man inte beröva dem den rent personliga bindning de har till sina barn.

Vidare är utövandet av den delegerade makten reglerat och dirigerat av samhällets lagstiftning och konventioner på ett helt annat sätt än utövandet av den personliga makten.

Slutligen kan också den delegerade makten — till skillnad från den personliga — medföra rätten att (inom vissa fixerade gränser) utöva tvång mot andra människor. Att i kraft av sin personlighet och individuella styrka utöva tvång mot andra är och förblir alltid ett brott, fastslår Løgstrup. Även om avsikterna skulle vara de allra bästa är ett sådant handlande förkastligt. Den som gör sig skyldig till något sådant skall ställas till ansvar. Om övergreppet är allvarligt och kan konstateras på rent saklig, objektiv väg skall vederbörande ställas inför rätta och dömas i enlighet med samhällets lagar. I annat fall bör han bemötas med moraliskt ogillande. Vissa samhälleliga positioner och yrken kan däremot berättiga innehavaren av dem att i yttersta nödfall t.o.m. tillgripa fysiskt tvång och utöva våld.[11]

Så är det också av största betydelse att varje typ av delegerad makt är underställd en bestämd kontrollinstans. Det sunda och stabila samhället utmärks just av att denna kontroll är alltigenom effektiv och fungerande.[12]

Det demokratiska samhällssystemet

Den slutliga bestämmanderätten över samhällslivets utformning och lagstiftning och den yttersta kontrollen över de olika instanserna av delegerad makt tillskriver Løgstrup folket, kollektivet självt. Han tar ställning för ett demokratiskt samhällssystem.[13] Han tar också särskilt upp problemet hur man bör förfara om de högsta maktpositionerna och ämbetena i ett samhälle råkat i händerna på en grupp människor, som utövar ett klart orättfärdigt styre, söker förändra lagarna i uppenbart omoralisk riktning och sätta själva demokratiens princip ur spel. I sådant fall, menar han, föreligger motståndsrätt och t.o.m. motståndsplikt för medborgarna. Den onda och tyranniska regimen måste störtas även om detta bara kan ske

[11] Løgstrup, EBP sid. 275—278. Løgstrup, EF sid. 33—39.
[12] Løgstrup, EBP sid. 268. Armgard, Antropologi sid. 141.
[13] Løgstrup, EF sid. 61—65, 108. Løgstrup, KE sid. 162. Løgstrup, EBP sid. 279—281.

genom väpnat uppror. Maktpositionerna i samhället måste snarast delegeras om till mer kompetenta och pålitliga personer.[14]

Två problemområden, som Løgstrup ägnar särskild uppmärksamhet vad gäller det demokratiska systemet, är samspelet mellan politiker och folkopinion och samspelet mellan sakkunskapen och den allmänna opinionen.

Det är viktigt att notera, menar Løgstrup, att den person som utrustats med stor politisk makt och stort politiskt inflytande samtidigt kommer att kännas vid en bestämd maktförlust. Så kan exempelvis inte ministern tala lika fritt om sina åsikter om och bedömningar av de olika samhällsproblemen och det aktuella skeendet som "mannen på gatan" kan göra. I extrema fall kan han t.o.m. vara tvungen att tiga om allmänt kända missförhållanden (t.ex. av det skälet att landet inte får stöta sig med en främmande makt).

Här är det då dess viktigare att folkopinionen träder till och får komma till direkt uttryck, att gemene man är välinformerad och att olika grupper och organisationer fungerar målmedvetet och initiativkraftigt. I bästa fall kan det så bli fråga om ett fruktbart samspel mellan politikerns mer försiktiga och taktiska agerande som representanter för kollektivet och kollektivets egen, direkta aktivitet.

Løgstrup betonar också, att den enskilde medborgaren beroende av de speciella kunskaper, den begåvning och auktoritet just han besitter kan ha mycket olika möjligheter och skyldigheter när det gäller att fungera som opinionsbildare och "sanningssägare" i samhällsdebatten.[15]

En av de allvarligaste riskerna med det demokratiska systemet är enligt Løgstrup att utvecklingen går därhän att expertisen inom olika områden inte tillräckligt får komma till tals och att sakkunskapen får stå tillbaka för den folkopinion, som är styrd av demagogiska trick och nyckfullt känslotänkande. Risken att "demokratiet forvandles til demagogi" elimineras enligt honom dels därigenom att man ansluter sig till systemet av en representativ demokrati, där de folkvalda ombuden har helt andra möjligheter och skyldigheter att skaffa sig sakkunskap i olika frågor än vad gemene man har. Dels elimineras den därigenom att man inser nödvändigheten av att speciella expertgrupper tillsätts inom olika områden och här även får reell makt och reellt inflytande. I övrigt betonar han starkt betydelsen av att var och en inser sin plikt att visa intresse för och hålla sig välinformerad i frågor som rör det gemensamma bästa och att exper-

[14] Løgstrup, EBP sid. 275—276. Løgstrup, EF sid. 108—110.
[15] Løgstrup, EBP sid. 269—271. Løgstrup, EF sid. 64—65. Løgstrup, KE sid. 129—130.

terna lägger fram sitt material på ett sådant sätt att det blir överskådligt och tillgängligt även för icke-fackutbildade personer.[16]

Løgstrups syn på förhållandet individualetik — socialetik kan beskrivas som en modifierad monism

Løgstrup får lämpligen karaktäriseras som företrädare för en modifierad monism vad gäller synen på förhållandet individualetik — socialetik.

Han vill sätta kärleksidealet i centrum såväl inom individualetiken som inom socialetiken. Det agerande som syftar till att påverka och forma samhällets lagstiftning och ordningar bör vara väglett av en idealbildning vars yttersta inspirationskälla och korrigerande princip utgörs av kärleksbudet. Då individen agerar i egenskap av innehavare av en viss roll i en social institution, i kraft av en delegerad makt, är hans handlingsfrihet å ena sidan begränsad av samhällets lagar och konventioner på ett helt annat sätt än då han agerar som privatperson (och dessa lagar och konventioner står ytterst under kärleksbudets korrektiv). Å andra sidan finns även här en mer eller mindre bred marginal för rent personliga ställningstaganden och initiativ och här bör han lyssna direkt till den etiska fordran, fråga sig vad den i den aktuella situationen påbjuder som ett kärleksfullt beteende mot nästan.

Emellertid markerar Løgstrup också klart, att socialetiken är underordnad individualetiken.

Kriteriet för att en handling är rätt, att handlingen överensstämmer med vad den etiska fordran påbjuder, är inte direkt tillämpbart inom socialetiken. Här skall handlingen prövas inför en viss idealbild, en vision av hur den mänskliga samvaron skall fungera, vilken i sin tur skall testas gentemot den etiska fordran och kärleksbudet.

Løgstrup kan här tala om hur det radikala kärleksbudets och den etiska fordrans krav "skrivs ner till samhällsbruk",[17] då det träffar individen via denna idealbild och vision av hur den mänskliga samvaron skall ordnas och fungera.

Om individen då han agerar i egenskap av medlem av ett visst kollektiv så inte kommer att ställas inför krav, som är lika radikala och obekväma ur egenintressets synpunkt som de kan vara då han agerar som enskild individ (där han är direkt underställd den etiska fordran, som exempelvis kan påbjuda att han skall förlåta och uppoffra sig för sin fiende) så kan hans agerande här, å andra sidan, inte vara uttryck för de mest genuint

[16] Løgstrup, EBP sid. 278—281. Løgstrup, KE sid. 140.
[17] Løgstrup, EBP sid. 232.

mänskliga känslorna och reaktionssätten. Söker han intala sig att han här ger uttryck för kärlek till medmänniskan, för barmhärtighet, generositet och andra "suveräna livsyttringar" förfaller han till hyckleri och utvecklar en farlig form av svärmeri i sitt politiska och sociala engagemang.

Kollektivet och individen som agerar som representant för detta kan också i vissa lägen ha rätt att använda sig av tvångsåtgärder, i yttersta nödfall även av fysiskt våld — något som den enskilda individen aldrig får göra.

Det mest anmärkningsvärda kan här sägas vara, att Løgstrup, då han resonerar om det skapelsegivna, i sig goda och fullkomliga människolivet, endast resonerar om människans liv som enskild individ.[18] Människans liv som en del av gruppen kommer så att framstå som något mindre betydelsefullt och sekundärt i förhållande till detta. Möjligen skulle man här kunna se saken så, att den tendens till individualism som ofta har präglat den lutherska traditionen och det därav präglade fromhetslivet också gör sig märkbar hos Løgstrup.

2 Niebuhrs etik

Socialetiken är underordnad individualetiken

Ett av Niebuhrs tidigare verk har titeln "Moral Man and Immoral Society".[19] Här möter vi en av de grundläggande synpunkterna i hans beskrivning av förhållandet individualetik—socialetik i en ytterst pregnant och tillspetsad formulering. Den moraliska människan måste uppleva det samhälle hon lever i som omoraliskt. Gruppens och samhällets liv står på en lägre nivå än individens. Niebuhr ger i sina skrifter åtskilliga exempel på "the inferiority of the morality of groups to that of individuals".[20]

Den enskilda individen bör förlåta den som förbrutit sig mot honom. I samhällslivet kan dock inte kriminalitetens problem lösas med hjälp av en akt av förlåtelse. Brottslingen måste ställas till ansvar för sitt handlande och rättvisa skipas.[21] Om en människa berövar en annan livet är detta självklart att anse som ett ohyggligt illdåd. Samhället kan emellertid ålägga sina medborgare att delta i det dödande som ett krig innebär.[22]

[18] Jfr. avsnitten "Skapelsetankens livsförståelse" och "De suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[19] "Moral Man and Immoral Society" publicerades 1932.
[20] Niebuhr, MIS sid. XII.
[21] Niebuhr, ICE sid. 58.
[22] Niebuhr, ND, I sid. 300—301.

Niebuhr nöjer sig alltså inte med att konstatera, att det rent faktiskt förhåller sig så att gruppens och samhällets moral är underlägsen individens. Han menar än mer, att det nödvändigtvis måste vara så (även om han också understryker, att man alltid bör eftersträva att höja såväl individens som gruppens moraliska standard).

Han förklarar uttryckligen, att Jesu moraliska undervisning aldrig kan få direkt betydelse för resonemangen om hur samhällslivet skall utformas och fungera och heller aldrig har varit avsedd att ge direkt vägledning här.[23] Så döms exempelvis Tolstoys dröm om att bergspredikans bud skulle efterlevas helt och fullt även i samhällslivet ut som verklighetsfrämmande fantasier.[24]

Bakgrunden till Niebuhrs pessimism beträffande socialetikens möjligheter att komma i nivå med individualetiken

Frågan blir nu varför Niebuhr anser det ofrånkomligt att gruppens och samhällets moral står på en lägre nivå än individens.

Ett av svaren på den frågan har han själv antytt då han relaterar sina resonemang om individens och gruppens moral till den totalbild av verkligheten och människolivet, som han skisserar upp i sina arbeten. Han skriver: "Each individual is so much more, even while he is so much less, than the community . . . Historical communities are, in short, more deeply involved in nature and time than the individual who constantly faces an eternity above and at the end of the time process".[25]

Samhället, gruppen är en företeelse med sin givna plats i historien. Individen är så mycket mer, en andlig varelse med förmåga att transcendera utöver sina givna villkor och att skapa historia.

Så måste också enligt Niebuhrs sätt att se individens moral bli förmer än gruppens. Individen kan direkt omfatta idealet av en självutgivande kärlek, "the ideal of love, which has the same relation to the facts and necessities of human experience as the God of prophetic faith has to the world . . . transcends the possibilities of human life in its final pinnacle as God transcends the world".[26] För samhällets och gruppens liv kan detta ideal inte få någon omedelbar och direkt betydelse.[27]

[23] Niebuhr, ICE sid. 49, 58, 61. Niebuhr, MIS 263—264.
[24] Niebuhr, ICE sid. 58, 238. Niebuhr, MIS sid. 269—270.
[25] Niebuhr, ND, II sid. 320.
[26] Niebuhr, ICE sid. 47.
[27] Jfr. avsnitten "Historiebegreppet", "Gott och ont i tillvaron", och "Historiens slut och människolivets fullkomning i evigheten" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

En viktig synpunkt hos Niebuhr är också den, att människan som fallit i synd aldrig kan bli restlöst ond och fördärvad. Hon kan fortfarande skilja mellan gott och ont, se det onaturliga och snedvridna i syndafallets resultat. Hon skulle inte förbehållslöst kunna ge sig hän åt sina onda och egoistiska impulser och åt de destruktiva krafterna i tillvaron utan att också samtidigt förneka och utplåna sig själv som mänsklig varelse och individ.[28]

Så vill Niebuhr hävda, att även om individens syndafall är den yttersta orsaken till att ondskan kommit in i världen så blir ändå syndafallets resultat mer märkbara i gruppens och samhällets liv än i individens eget. I den enskilda människans liv finns alltid en yttersta "spärr" mot de onda och destruktiva krafterna. I gruppens och samhällets liv kan de få fritt spelrum på ett helt annat sätt.

Man kan i detta sammanhang uppmärksamma Niebuhrs resonemang om gruppegoismens speciella faror och om hur gruppen kan fungera som avgud.

Då människan fallit i synd och vänt sig bort från sin skapare söker hon en ersättning för tryggheten i gudsgemenskapen. Så kan just den grupp, det kollektiv hon tillhör komma att fungera som ett slags gudssurrogat. Här utrustas en inomvärldslig, historisk företeelse med absolut, gudomlig auktoritet. Så kan övergrepp och förbrytelser mot mänskligheten begås i den heligförklarade nationens, klassens eller partiets namn. Här frodas en utomordentligt farlig och raffinerad form av hyckleri. Individen menar sig vara osjälvisk och uppoffrande då han låter sin egen egoism gå upp i grupp-egoismen. Han tror sig ge prov på dygder som ödmjukhet och tjänarsinne då han underkastar sig det egna kollektivets mer övergripande intressen.[29]

Som ett särskilt kusligt och varnande exempel håller Niebuhr här fram nazismen, "the most daemonic form of nationalism today".[30] Han varnar emellertid också för risken att kyrkan själv som social institution blir ett offer och redskap för gruppegoismen och gör sig till en "förgudad" organisation.[31]

Kärleksbudets relevans för socialetiken

Om Niebuhr avvisar tanken att Jesu moraliska undervisning och kärleksbudet direkt skulle kunna läggas till grund för en meningsfull och tillämp-

[28] Jfr. avsnittet "Människan som syndare" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[29] Niebuhr, ND, I sid. 222–227. Niebuhr, MIS sid. XI–XII, XX.
[30] Niebuhr, ND, I sid. 232. "The Nature and Destiny of Man" utgavs i början av 1940-talet.
[31] Niebuhr, ND, I sid. 231.

bar socialetik så är han å andra sidan lika noga med att betona, att kärleksbudet är av central betydelse även då man sysslar med socialetiska problemställningar. Han uttalar sig mycket skarpt mot de kristna tänkare och traditioner, vilka medvetet undviker att sysselsätta sig med samhällsfrågorna, intar en laissez-faire-attityd eller som han menar överdrivet pessimistisk hållning härvidlag.[32] — "The love commandment must be made relevant to the relativities of the social struggle, even to hazardous and dubious relativities", förklarar han.[33] Och han sammanfattar: "The ethic of Jesus may offer valuable insights to and sources of criticism for a prudential social ethic which deals with present realities; but no such social ethic can be directly derived from a pure religious ethic".[34]

Kärleksidealet — broderskapsidealet

Då Niebuhr i det nionde kapitlet av sitt arbete "The Nature and Destiny of Man" tar upp diskussionen om samhällslivets utformning och om kärleksidealets betydelse för socialetiken skriver han inledningsvis: "Community is an individual as well as social necessity; for the individual can realize himself only in intimate and organic relation with his fellowmen. Love is therefore the primary law of his nature; and brotherhood the fundamental requirement of his social existence."[35]

Niebuhr vill alltså beskriva den ordning, den form av samexistens där människor bemöter varandra på ett fullkomligt kärleksfullt sätt, med hjälp av ordet "broderskap".

Han påpekar också, att den som söker komma fram till hur man skall kunna bygga upp ett sunt och riktigt samhälle bör sysselsätta sig med två grundläggande frågor: frågan vilka moraliska regler och principer man bör ansluta sig till och frågan hur man skall bedöma de olika samhällsstrukturerna.

Så menar han att kärleksbudet skall få vara vägledande vid valet av moraliska regler och principer och att de olika samhällsstrukturerna skall bedömas utifrån broderskapsidealet.

Han vill emellertid också betona, att det i praktiken råder större överensstämmelse mellan kärleksbudet och de moraliska regler som fungerar ute i samhällslivet och den mänskliga gemenskapen än mellan broderskapsidealet och samhällsstrukturerna.[36]

[32] Niebuhr, ICE sid. 154, 167. Niebuhr, ND, II sid. 287—290.
[33] Niebuhr, ICE sid. 208.
[34] Niebuhr, ICE sid. 61.
[35] Niebuhr, ND, II sid. 253.
[36] Niebuhr, ND, II sid. 256—257.

De moraliska reglerna och samhällets lagstiftning

"The problem of politics and economics is the problem of justice", slår Niebuhr fast. Han vill hävda, att kärleksbudet måste transponeras ned till en rättviseprincip för att kunna få reell betydelse för resonemangen om hur samhällslivet skall utformas och organiseras.[37]

Han uppmärksammar också särskilt problemet att man kan lägga olika innebörd i begreppet rättvisa. (Man kan uppställa olika kriterier, när det gäller att ange vad som är att betrakta som ett rättvist handlande och man brukar här traditionellt skilja mellan meritkriteriet, likhetskriteriet och behovskriteriet.)

Här resonerar Niebuhr på följande sätt: Inledningsvis konstaterar han: "The ideal possibility for men involved in any social situation may always be defined in terms of freedom and equality. Their highest good consists in freedom to develope the essential potentialities of their nature without hindrance". Dock, menar han, måste drömmen om varje individs totala frihet att förverkliga sig själv förbli en vacker och verklighetsfrämmande dröm i en värld där olika individers intressen oupphörligt kommer i konflikt med varandra och där egoismen är en mäktig drivkraft. Därför bör man i sin moraliska reflexion och idealbildning i stället ta fasta på jämlikheten, "the next highest good".[38]

(Niebuhr tycks mena att behovskriteriet i sig har företräde framför likhetskriteriet men att man ändå, om man vill vara realistisk, måste ta fasta på likhetskriteriet.)

Sammanfattningsvis vill Niebuhr sätta principen om "equal justice" som den grundläggande principen (som den bästa möjliga approximationen till kärleksbudet) inom socialetiken.

Fullständig jämlikhet måste visserligen förbli ett ouppnåeligt ideal här i världen, förklarar han. Dock kan principen om "equal justice" till skillnad från kärleksbudet självt direkt läggas till grund för en tillämpbar socialetik.[39]

När de moraliska reglerna och principerna, approximationerna till kärleksbudet så kodifieras i detaljerade föreskrifter och lagparagrafer äger enligt Niebuhr ytterligare en "nivåsänkning" rum. Han noterar här själv, att det finns en viss överensstämmelse mellan hans sätt att resonera och den klassiska metoden att skilja mellan naturrätt och positiv rätt (fastän han i övrigt kritiserar detta naturrättsbegrepp).[40]

[37] Niebuhr, ICE sid. 150.
[38] Niebuhr, ICE sid. 157.
[39] Niebuhr, ICE sid. 159—160.
[40] Niebuhr, ND, II sid. 262—263.

Han räknar alltså med tre olika nivåer inom etiken: först och främst det ständiga och överallt giltiga kärleksbudet, så de regler och principer av mer övergripande karaktär, som kan betecknas som approximationer till kärleksbudet och står under dettas korrektiv, och slutligen den "positiva rätt", som är en tillämpning av de regler och principer som är kärleksbudets approximationer och som bör korrigeras gentemot dessa.

Samhällsstrukturerna och maktfördelningens problematik

Det vore, menar Niebuhr, ytterligt naivt att tro, att ett samhälles struktur och organisation ytterst är ett resultat av en viss föreliggande moraluppfattning och idealbildning — "No human community is ... a simple construction of conscience or reason".[41]

I stället förhåller det sig så, att samhällslivets struktur å ena sidan är beroende av vilka normer och ideal som omfattas och å andra sidan av hurudan maktfördelningen är mellan olika grupper och organisationer i samhället.

Gruppens liksom individens makt bygger både på människans "andliga" kapacitet (som exempelvis hennes förmåga att resonera rationellt) och på hennes rent fysiska styrka.

Liksom individens strävan efter makt å ena sidan kan vara ett uttryck för en sund och legitim strävan att förverkliga sig själv och uträtta något meningsfullt och å andra sidan kan vara ett uttryck för en ond och egoistisk vilja att dominera över andra, så kan också gruppens maktanspråk både vara uttryck för äkta ansvarstagande och för ren gruppegoism.

Problemet att skapa fram en riktig och stabil samhällsordning blir alltså i mycket problemet att åstadkomma en riktig maktbalans mellan olika grupper och organisationer. I arbetet på att söka fördela makten på ett rätt sätt bör man också vara fullt medveten om att makt bygger på fysisk styrka och alltid kan bli ett redskap för egoism och destruktiva krafter. Man bör därför arbeta med målsättningen att riskerna för våld och övergrepp skall bli minimala och att broderskapsidealet på något sätt skall kunna avspeglas i förhållandet mellan de olika grupperna och intressegemenskaperna.[42]

Det demokratiska samhället

Det finns en rad olika typer av makt i samhällslivet, påpekar Niebuhr: religiös, militär, ekonomisk makt o.s.v. I absolut särställning står dock

[41] Niebuhr, ND, II sid. 267. Niebuhr, MIS sid. XXIII, 3—4.
[42] Niebuhr, ND, II sid. 266—279.

enligt honom den politiska makten, då denna är den överordnande instans som kontrollerar och bestämmer villkoren för all annan typ av maktutövning.[43] Han uttrycker också saken så: regeringsfrågan står på ett högre plan än frågan om maktbalansen.[44]

Beträffande förhållandet mellan den politiska makten och övriga typer av makt vill han visa på en tvåfaldig risk: risken att den politiska makten, regeringen, får för stark dominans och risken att den blir för svag och auktoritetslös. Det gäller att undvika såväl tyranniets Scylla som anarkiens Charybdis.[45]

Enligt Niebuhr är det demokratiska samhällssystemet klart överlägset andra system emedan man här verkligen lyckats undvika båda dessa faror. — "It is the highest achievement of democratic societies that they embody the principle of resistance to government within the principle of government itself. The citizen is thus armed with 'constitutional' power to resist the unjust exactions of government. He can do this without creating anarchy within the community, if government has been so conceived that criticism of the ruler becomes an instrument of better government and not a threat to government itself."[46]

Niebuhrs samhällsideal

För att göra en kort summering: Niebuhr ansluter sig till principen om "equal justice", när det gäller frågor vilken moralisk regel och princip man skall lägga till grund för samhällskritiken och samhällets lagstiftning och till idealet av ett demokratiskt samhälle, när det gäller frågan vilken samhällsstruktur man bör föredra.

Jämlikhetsprincipen blir den bästa möjliga approximationen till kärleksbudet. Det demokratiska samhället avspeglar broderskapsidealet då var och en tillerkänns rätten att öva inflytande på landets styrelse.

Socialetiken ger utrymme för resonemang av teleologisk typ

I utredningen om Niebuhrs etik i kapitel II har påvisats att han företräder en typ av deontologisk etik, men vill ge utrymme för teleologiska resonemang inom socialetikens område, och att detta tycks hänga samman med att han placerar socialetiken på en lägre nivå än individualetiken.[47]

[43] Niebuhr, ND, II sid. 272—273. Niebuhr, MIS sid. 7.
[44] Niebuhr, ND, II sid. 276.
[45] Niebuhr, ND, II sid. 267—268. Niebuhr, MIS sid. 21.
[46] Niebuhr, ND, II sid. 278.
[47] Jfr. avsnittet "Niebuhr företräder en typ av deontologisk etik" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. II.

Jesu moraliska anvisningar och kärleksbudet självt kan inte rättfärdigas därigenom att man hänvisas till att åtlydnaden av dem leder till att människan får leva ett gott och meningsfullt liv i harmoni med sin nästa — ehuru det normalt förhåller sig så och med säkerhet skulle förhålla sig så om alla verkligen åtlydde dem.[48] Då individen ställs inför de moraliska regler och principer, som kan beskrivas som approximationer till kärleksbudet, blir idealet därför också att han rättar sig efter dessa just därför att han upplever dem som i sig bindande och förpliktigande, då de avspeglar kärleksbudet självt och står i dess ställe.

Inom socialetiken, som måste vara och förbli "a prudential social ethic",[49] där man alltid måste ta hänsyn till rena klokhets- och nyttosynpunkter och fråga efter vad som ger ett gott resultat, kan dessa regler och principer emellertid också fungera just emedan de är mindre högtstående och krävande än kärleksbudet självt. Här är man berättigad att kräva av dem, att de med säkerhet visar vägen till hur ett gott och meningsfullt liv i harmonisk gemenskap skall kunna förverkligas. Här kan man rättfärdiga dem genom att hänvisa till att åtlydnaden av dem medför goda och önskvärda resultat.

En annan förklaring till att Niebuhr ger utrymme för teleologiska resonemang inom socialetikens område och visar på möjligheten att tolka kärleksbudets approximationer som teleologiska principer — en förklaring som på intet sätt behöver spelas ut mot den som givits ovan utan kan få komplettera denna — kan vara följande: Han vill, då han visar på kärleksidealet, mana fram bilden av ett idealt tillstånd, som å ena sidan kännetecknas av att människorna här ger prov på ett gott, kärleksfullt sinnelag och å andra sidan kännetecknas av att vissa värden som personlighetsutveckling och gemenskap tillvaratas. Allteftersom man lägger tonvikten vid det förra eller det senare blir resonemang av deontologisk eller teleologisk typ aktuella.

Så kan Niebuhr, då han diskuterar socialetikens utformning, exempelvis beteckna frihet (det tillstånd där individen kan förverkliga sig själv helt och fullt) och jämlikhet (det tillstånd där individen kan förverkliga sig själv i gemenskap med andra) som egenvärden, som något i sig gott och eftersträvansvärt och sysselsätta sig med frågan hur de olika värdena skall rangordnas i olika situationer och sammanhang.[50]

[48] Niebuhr, MIS sid. 265—266.
[49] Niebuhr, ICE sid. 61, 64.
[50] Niebuhr, ICE sid. 157, 205—207. Niebuhr, MIS sid. 170—179.

Niebuhr företräder en modifierad monism i synen på förhållandet individualetik — socialetik

Niebuhr beskriver saken så, att medan idealet av en självutgivande kärlek är det centrala inom individualetiken centreras socialetiken kring ett rättvise- och jämlikhetsideal.

Han vill också tillåta teleologisk-etiska resonemang inom socialetikens område medan hans individualetik blir av deontologisk typ.

Med hänsyn till detta skulle det kunna förefalla lämpligt att beteckna honom som företrädare för en dualistisk tes vad gäller synen på förhållandet individualetik — socialetik.

I sitt arbete "Moral Man and Immoral Society" kan han också i tillspetsade formuleringar tala om "konflikten mellan individual- och socialetik", "the conflict between individual and social morality" och om att man bör acceptera "a frank dualism in morals".[51]

Här får man dock göra den anmärkningen, att Niebuhr inte rör sig med någon väldefinierad eller strikt genomförd terminologi. Då han karaktäriserar sig själv som förespråkare för "a frank dualism" kan man inte utifrån en sådan utsaga omedelbart sluta sig till att han vill göra sig till förespråkare för vad som i denna framställning benämns som en dualistisk tes.

Man bör också uppmärksamma att "Moral Man and Immoral Society", vilket alltså är ett av Niebuhrs tidigare arbeten, bär prägeln av en uppgörelse med förespråkare för en renodlad monism och med de personer — av Niebuhr benämnda "moralister" — som menar att ett fortgående upplysnings- och uppfostringsarbete, som formar medborgarna till förnuftiga och moraliska individer är en garanti för att samhällsproblemen kommer att lösas på ett tillfredsställande sätt.[52] I hans senare arbeten "An Interpretation of Christian Ethics" och "The Nature and Destiny of Man", vilka framstår som mer mogna och nyanserade verk, kommer Niebuhr att starkare accentuera synpunkten att kärleksidealet har relevans för såväl individualetiken som socialetiken.

Han kommer att utlägga saken så, att jämlikhetsprincipen är en approximation till kärleksbudet och en ställföreträdare för detta inom socialetikens område.

Så verkar det klart att man enligt honom ändå inte kan tala om någon egentlig och grundläggande konflikt mellan individual- och socialetik, mellan den etik där kriteriet för att en handling är rätt är att den står i överensstämmelse med jämlikhetsprincipen och den etik där kriteriet för

[51] Niebuhr, MIS sid. 257, 271.
[52] Niebuhr, MIS sid. XII.

att en handling är rätt är att den står i överensstämmelse med kärleksbudets krav. Rättvise- och jämlikhetsprincipen blir bindande just därför att den avspeglar kärleksbudet självt och står i dess ställe.

Det har också påvisats att om Niebuhr vill tillåta teleologiska resonemang inom socialetikens område och här framställa jämlikhetsprincipen som en teleologisk princip, så tycks han inte se detta som något hinder för att beskriva jämlikhetsprincipen som en nedtransponering av kärleksbudet — vilket han aldrig överväger att ens till dels utlägga som en teleologisk princip — och för att hävda att jämlikhetsprincipen ytterst hämtar sin preskriptiva kraft från kärleksbudet självt. Man får följaktligen tolka honom så att han menar, att man kan lägga en dubbel aspekt på jämlikhetsprincipen, att man kan se den både som en teleologisk och som en deontologisk princip.

Då Niebuhr på detta sätt kommer att hålla samman individual- och socialetik, lyckas framställa sin etik som en helhet grundad i och sammanhållen av kärleksidealet, förefaller det ändå rimligast att beteckna honom som företrädare för en modifierad monism.

Kärleks- och broderskapsidealets fulla förverkligande

Som framgår av utredningen om Niebuhrs etik i kapitel II[53] är Niebuhr av den uppfattningen att kärleksbudet just som bud och tvingande föreskrift betraktat blir överflödigt i det fullkomliga människolivet. Individens uppträdande och agerande präglas här av en spontan kärlek till medmänniskorna. Detta fullkomliga människoliv kommer dock att kunna förverkligas helt och fullt först efter döden, i evigheten, när Gud själv renat individen från synd och ofullkomlighet.[54]

Så betonar Niebuhr också att det endast är Gud själv som vid tidens slut kan upprätta den fullkomliga harmonien och ordningen av broderskap i den mänskliga gemenskapen. Då Guds rike kommer skall all mänsklig strävan och allt mänskligt arbete på att söka åstadkomma en riktig och rättvis samhällsordning göras överflödiga. Så som Gud i sin nåd och barmhärtighet renar och fullkomnar individen så renar och fullkomnar han nu också formerna för den mänskliga samvaron.[55]

Först i evigheten upphör individens dilemma att som "moralisk människa" leva i ett "omoraliskt samhälle". Först här övervinns "the tragedies

[53] Jfr. avsnittet "Kärleksbudet och pliktupplevelsen" i utredningen om Niebuhrs etik, kap. II.
[54] Jfr. avsnittet "Historiens slut och människolivets fullkomning i evigheten" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[55] Niebuhr, ND, II sid. 319—323. Niebuhr, MIS sid. 82.

of the human spirit; its inability to conform its collective individual ideals".[56] Den fullkomliga, kärleksfulla människan tillåtas leva i fullkomlig harmoni med sin nästa.

3 Wards etik

Ward sysselsätter sig inte närmare med socialetiska frågor

I sitt huvudarbete "Ethics and Christianity" tar Ward överhuv upp socialetiska problem till särskild behandling. Det blir ganska vanskligt att utifrån de uttalanden han ursprungliger andra frågor söka avgöra vilken typ av socialetik han skulle kı företräda och vilken syn han skulle kunna ha på förhållandet etik — socialetik.

I det senare arbetet "The Divine Image" för han vissa reso "det rättfärdiga samhället" och dess uppbyggnad. Framstä dock även här rätt knapphändig och frågan berörs mer i förb

Emellertid finns det två resonemang hos Ward, som förefa intressanta också ur socialetisk synvinkel: hans särskiljande r typer av plikter och hans resonemang om individens uppgi samhällslivet som en kallelse.

Dessa skall i det följande presenteras och få ge upphov reflexioner och kommentarer.

Olika typer av plikter

Ward menar, att man kan skilja mellan tre olika typer av p traktsplikter, sociala plikter och "det rena börat".[57]

Kontraktsplikter är den typ av plikter som individen är ins därför att han är medlem av en viss bestämd organisation elle hör samhällets skrivna och oskrivna lagar.

Exempel på en sådan plikt kan vara, att man är skyldig att d inkomst sanningsenligt för beskattning.

Sociala plikter är de plikter som åvilar individen därför att h i en ordnad mänsklig gemenskap och fungerar som samhälls

Exempel på en sådan plikt kan vara, att man överhuv

[56] Niebuhr, MIS sid. 9.
[57] Ward, EC sid. 80—84.

uppträda som en trovärdig och hederlig person och främja sanningens sak.

Det rena börat slutligen är det absolut och bindande och tvingande "du skall", som riktas till individen helt enkelt därför att han är en mänsklig varelse. Hans bestämmelse är att vara ett visst slags människa, ett visst slags personlighet och hans uppträdande och agerande skall bära vittnesbörd om detta.

Börat, "the moral claim", säger i grund och botten alltid detsamma: att individen skall vara en kärleksfull människa.[58] Så kan det i en given situation exempelvis påbjuda att individen skall tala sanning, som ett utslag av den kärlek han hyser till sina medmänniskor.

Ward menar vidare, att kontraktsplikterna och de sociala plikterna — till skillnad från det rena börat — kan accepteras av den människa som tar hänsyn till egenintresset och i första hand frågar efter vad som är ett klokt och nyttigt handlande. Han bör inse fördelarna med att få leva i en ordnad gemenskap, i en stabil och fungerande samhällsordning, som garanterar medborgarnas välfärd och trygghet.

Den person som även erkänner det rena börats giltighet kommer emellertid att ha ett ytterligare och djupare motiv för att bejaka kontraktsplikterna och de sociala plikterna. Han inser att dessa måste respekteras om människan skall få leva under sådana villkor, i en sådan miljö att det blir möjligt för henne att utvecklas till en genuint moralisk personlighet, en god och kärleksfull individ.

Det förefaller klart att Ward menar, att kontraktsplikterna skall vara speciella tillämpningar av de sociala plikterna och att de vid behov skall korrigeras gentemot dessa.

Han betonar också, att de sociala plikterna i sig kan ha något olika utformning under olika tidsepoker och i olika kulturer — "It would be unreasonable to regard them as absolute, in the sense of eternal or unchangeable laws; it is only reasonable to allow circumstances to modify them".[59]

Det verkar även möjligt att tolka honom så att han vill hävda, att utformningen av de sociala plikterna ytterst skall stå under kärleksidealets korrektiv. De sociala plikterna blir ju slutligen bindande just därför att människan skall få möjlighet att leva och utvecklas som en kärleksfull individ.

[58] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I och avsnittet "Moralens faktum" i utredningen om Wards etik, kap. II.
[59] Ward, EC sid. 82.

Wards lära om kallelsen

Wards kallelselära har redan berörts ovan i avsnittet "människan som unik individ" i utredningen om hans totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

Där har noterats, att den roll och funktion som individen har i den sociala gemenskapen och samhällslivet enligt Ward blir av avgörande betydelse för hur han kommer att utvecklas som moralisk individ och personlighet. Individens kallelse till en bestämd livsuppgift innebär också att han ställs inför uppgiften att utveckla en bestämd dygd, som kommer att sätta sin prägel på hela hans moraliska liv och personlighet. Så skall domaren framför allt utmärka sig genom sin rättrådighet, militären genom sitt mod och sin lojalitet, forskaren och läraren genom sin sanningskärlek, o.s.v.[60]

Viktigt är emellertid att människan vilken "grunddygd" hon än utvecklar i sitt liv och verksamhet inser, att denna dygd slutligen är underordnad kärleken. Även om hennes eget liv i enlighet med vad som är hennes särskilda kallelse inte kan bli ett direkt vittnesbörd om den självutgivande kärleken kan hon ändå ställa det i kärlekens tjänst. Detta sker dels därigenom att hon låter en attityd av vördnad, ånger och tacksamhet gentemot Gud (som är kärleken) vara bärande i sitt liv. Dels sker det därigenom att hon gör klart för sig, att den dygd hon favoriserar och hennes insats i samhällslivet måste få samspela på ett rätt sätt med andras dygder och insatser innan de kan få sin rätta betydelse och att detta samspel bör få äga rum under kärleksidealets inflytande och korrektiv.[61]

Det finns emellertid, menar Ward, en grupp människor, som har som sin speciella kallelse och livsuppgift att på ett mer direkt sätt ge uttryck för en självutgivande kärlek. De är de människor — exempelvis klosterfolket — som lever ett liv i radikal Jesus-efterföljelse, ett liv präglat av fattigdom, kyskhet och lydnad.[62]

Man skulle då kunna tolka Ward så, att han menar, att det riktiga och äkta samhällslivets utformning och sätt att fungera avspeglar det sanna och äkta sättet att uppfatta och beskriva det moraliska livet som sådant.

Liksom de olika dygderna kan relateras till varandra på ett rätt sätt därigenom att kärleken sätts i centrum så kan också de olika insatserna och verksamhetsområdena i samhällslivet balanseras mot varandra på ett rätt sätt då samhället ger utrymme för ett imitatio-Christi-liv, vilket utgör ett ständigt vittnesbörd och en ständig påminnelse om att det fullkomliga människolivet är ett liv i självutgivande kärlek.

[60] Ward, EC sid. 141—151.
[61] Ward, EC sid. 91—96, 145—148, 151—154.
[62] Ward, EC sid. 141—142, 145, 150.

Ward skulle kunna tänkas företräda en modifierad monistisk tes i synen på förhållandet individualetik — socialetik

Uppenbarligen ser Ward saken så, att socialetiken är underordnad individualetiken. Som enskild individ skall människan leva i lydnad för det rena börat, "the moral claim", vilket i sig är absolut bindande. Som medlem av en viss grupp, ett visst kollektiv skall hon respektera vissa sociala plikter och kontraktsplikter. Dessa föreskrifters utformning kan hon själv påverka och ta ställning till och de har inte heller samma absoluta giltighet och preskriptiva kraft som "börat" själv.

Ward tycks emellertid också vara av den åsikten att de sociala plikterna och kontraktsplikterna på något sätt avspeglar det rena börat. "Börat", "the moral claim" påbjuder att människan skall vara ett visst slags människa: en kärleksfull individ. Individens kärleksfulla hållning tar sig uttryck i att han ger prov på en rad olika dygder: sanningskärlek, rättvisa, lojalitet, o.s.v.

Så är också de sociala plikternas innebörd den att man skall uppträda hederligt, rättvist, lojalt o.s.v. medan kontraktsplikterna i sin tur ger närmare anvisningar om hur hederligheten, rättvisan och lojaliteten skall ta sig uttryck i olika situationer.

Ward är också noga med att framhäva, att uppställandet av de sociala plikterna och kontraktsplikterna ytterst tjänar syftet att bereda rum för individens fullkomliga, kärleksfulla liv i lydnad för "börat".[63] Intressant är även att notera att han utlägger saken så att det sunda och riktiga samhällslivets struktur avspeglar strukturerna hos det äkta moraliska livet som sådant.

Så verkar det som om Ward skulle företräda en modifierad monism vad gäller synen på förhållandet individualetik — socialetik.[64]

[63] I sitt arbete "The Divine Image", där Ward i sin utredning om "duties of justice" också gör några kortfattade anmärkningar om "det rättfärdiga samhället", förklarar han, att den sunda och riktiga samhällsordningen bygger på två grundläggande principer: 1. Principen att individens möjligheter till fullt självförverkligande — vilket ytterst innebär individens utveckling till en genuint moralisk, kärleksfull personlighet — skall tillvaratas och befordras. 2. Likhetsprincipen. — Samhället är till för att människan skall nå sin bestämmelse att utvecklas till Guds avbild och varje människa har denna bestämmelse. — Ward, DI sid. 63—69, 78.

[64] Framställningen i "The Divine Image" ger ytterligare grund för antagandet att Ward företräder en modifierad monism. Han polemiserar här mot synen på bergspredikan som en "impossible possibility" och säger att den tecknar "the sort of attitude which the Christian must always try to cultivate as far as he can". Då han på detta sätt vänder sig mot den syn på bergspredikan och dess undervisning som Niebuhr företräder framstår hans monism som mer otvetydig än dennes. — Ward, DI sid. 73—74.

4 Jämförelse

Løgstrups, Niebuhrs och Wards arbeten erbjuder ett mycket ojämnt material, då det gäller att göra en jämförelse av deras socialetiska resonemang och deras syn på förhållandet individualetik — socialetik

Som tydligt framgått av utredningen ovan kommer jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik i detta avsnitt att basera sig på ett mycket ojämnt material. Ward sysselsätter sig inte närmare med socialetiska frågor. Det textmaterial som kunnat läggas till grund för en diskussion om vilken typ av socialetik han skulle kunna tänkas företräda och hur han skulle kunna se på förhållandet individualetik — socialetik är också så pass begränsat att tolkningsarbetet här måste framstå som ett ytterst vanskligt företag, där risken för överinterpretationer och för att texterna "pressas" alltför hårt blir avsevärd.

Løgstrup, vars intresse uppenbarligen centreras kring individualetiken, har väl tagit upp enstaka socialetiska frågor och samhällsproblem till mer utförlig behandling. Då det gäller de mer övergripande frågorna om hur man skall kunna arbeta fram en tillämpbar socialetik och hur man kan beskriva förhållandet individualetik — socialetik blir materialet däremot rätt magert. Man hänvisas här till texter, som hör hemma i senare delen av hans författarskap, och har svårt att frigöra sig från intrycket att hans socialetiska teori bär prägeln av en efterhandskonstruktion, av en komplettering till en redan utarbetad och färdigställd individualetik.[65]

Vad gäller Niebuhr får man däremot konstatera, att bearbetningen av frågan hur man skall kunna framställa en acceptabel och tillämpbar socialetik och hur socialetiken förhåller sig till individualetiken utgör en av huvudlinjerna i hans författarskap, liksom att man här står inför en av de kristna etiker och teologer i vårt århundrade, vars uttalanden i sociala och politiska frågor och inlägg i samhällsdebatten har uppmärksammats och övat inflytande också långt utanför de kristna kretsarna. Om problemet i fallen Ward och Løgstrup alltså snarast har varit att textmaterialet framstår som väl knapphändigt och "tunt" har problemet vad Niebuhr beträffar i stället varit att på några få sidor kunna göra rättvisa åt ett utomordentligt rikt och intressant material. Enskilda avsnitt ur de arbeten som här tagits upp till behandling och även ur ett sådant arbete som "The Children of Light and the Children of Darkness" hade väl förtjänat att tas

[65] Det kan ha varit 1960-talets uppsving i det socialetiska engagemanget i ekumeniskt sammanhang, som föranlett Løgstrup att utföra denna komplettering framför allt i uppsatsen från 1971.

upp till särskild granskning.[66] Många fruktbara resonemang och uppslag rörande mer speciella frågor och problemområden kunde ha uppmärksammats. Inom ramen för denna framställning har det dock endast varit möjligt att presentera huvuddragen i Niebuhrs socialetik och samhällssyn som de tecknas i några av hans mest framstående arbeten.

Løgstrup, Niebuhr och Ward har ett i grunden likartat sätt att se på förhållandet individualetik — socialetik

Av den utredning om Løgstrups, Niebuhrs och Wards socialetiska resonemang och syn på förhållandet individualetik — socialetik som gjorts ovan framgår att de verkar vara ense på två väsentliga punkter.

1. De vill alla hävda, att socialetiken är underordnad individualetiken.
2. De kan alla sägas företräda en modifierad monistisk tes i synen på förhållandet individualetik — socialetik.[67]

Socialetiken som underordnad individualetiken

Om man kan beskriva saken så, att Løgstrup, Niebuhr och Ward alla är av den uppfattningen att socialetiken är underordnad individualetiken, kan det också vara värt att aktualisera frågan i vilken mening socialetiken underordnas individualetiken hos de olika författarna och att visa på hur svaret på frågan varierar dem emellan. Løgstrup, som talar om en moralens "nedskrivning till samhällsbruk", menar att individualetikens kriterium för att en handling är rätt inte är omedelbart tillämpbart inom socialetiken.

Niebuhr menar, att gruppen och individen som agerar som medlem av en viss grupp eller ett visst samhälle inte har förmåga att leva i trohet mot kärleksidealet. Ward slutligen menar att de sociala plikterna är underställda det rena börat, "the moral claim".

Synen på förhållandet individualetik — socialetik och synen på tillvaron och människolivet som helhet

Løgstrup, Niebuhr och Ward vill alltså alla hävda, att socialetiken är

[66] The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence, New York, 1944.

[67] Strävan till en i varje fall modifierad monism får sägas vara utmärkande för den modärna ekumeniska diskussionen. I en något äldre epok kan E. Brunners författarskap exemplifiera en dualistisk tes. Bland sekelskiftesteologer var det inte ovanligt att teologiska etiker uttalade sig om det politiska och ekonomiska livets "Eigengesetzlichkeit" på ett sätt som ligger i linje med vad Pontara — Grenholm kallar amoralitetstesen. — Jfr. Pontara, Etik, politik, revolution, del 1. sid. 12—13, Grenholm, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age, sid. 23.

underordnad individualetiken. De menar, att gruppens, kollektivets moraliska liv inte kan vara av samma kvalitet som den enskilda individens.

Om man tar hänsyn till hur de utformar sin totalbild av verkligheten och sin människobild blir det i samtliga fall också fullt förklarligt att de intar en sådan ståndpunkt.

Då Løgstrup framställer sin lära om att människolivet har sitt eget, skapelsegivna, goda och fullkomliga sätt att fungera talar han endast om individens liv — inte om gruppens.

Det skulle givetvis vara fullt möjligt att även framställa en lära om att gruppens liv och sätt att fungera har sin bestämda skapelsegivna struktur och att de onda och fördärvliga ordningar som föreligger bör beskrivas som perverteringar av detta ursprungliga, goda och fullkomliga mönster för mänsklig samexistens. Løgstrup tycks emellertid inte beakta denna möjlighet. Han kommer att beskriva saken så att människans liv som grupp- och samhällsvarelse är något mindre väsentligt än hennes liv som enskild individ, något som är av sekundär betydelse när det gäller att fastställa huruvida hon har kunnat förverkliga sig själv helt och fullt och levt ett genuint och äkta mänskligt liv.

Niebuhr vill hävda, att individens liv i sig står på ett högre plan, har en högre grad av verklighet än gruppens. Individen är som en andlig varelse med förmåga att transcendera utöver sina givna villkor och att skapa historia något förmer än gruppen, som är en rent historisk företeelse, "more involved in nature and time than the individual". Så måste också enligt hans sätt att se individens moraliska liv bli något förmer än gruppens. Som enskild individ kan människan direkt omfatta det transcendenta kärleksidealet. Som gruppvarelse kan hon på sin höjd hylla rättvise- och jämlikhetsidealet, kärleksidealet i dess försvagade och nedtransponerade form, avpassat efter förhållandena i en ofullkomlig värld.

Ward slutligen menar, att individen kan komma i kontakt med och vinna insikt i en "tillvarons djupdimension av värde och mening". Upplevelserna av denna tillvarons djupdimension (vilka med hjälp av religiöst språkbruk kan beskrivas som gudsupplevelser) innebär bl.a. att människan känner sig absolut bunden och tvingad att förhålla sig på ett visst sätt — ett kärleksfullt sätt. Detta är den genuina pliktupplevelsen, upplevelsen av det rena börat, "the moral claim", som är grunden för all äkta och sann moral.[68]

Så kommer Ward också att beskriva saken så, att individens moraliska

[68] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I och avsnittet "Moralens faktum" i utredningen om Wards etik, kap. II.

liv är något förmer än gruppens. Som enskild individ har människan att leva i direkt lydnad för "börat". Som grupp- och samhällsvarelse har han att bejaka vissa sociala plikter och kontraktsplikter, vilka varken har samma absoluta och eviga giltighet eller samma preskriptiva kraft som "börat" själv. Dessa plikter, dessa föreskrifter blir också slutligen bindande just därför att de tjänar till att skapa fram en miljö i vilken individen får de rätta förutsättningarna för att kunna leva i lydnad för "börat", för att kunna leva ett fullkomligt, kärleksfullt liv.

Man skulle också kunna uttrycka saken så, att Ward menar, att gruppens moraliska liv ytterst står i tjänst hos individens. Samhällslivet kan sägas ha en riktig och äkta utformning endast i den mån det ger utrymme för ett äkta och fullkomligt individuellt liv.

Individualetik — socialetik. Deontologisk etik — teleologisk etik

Løgstrup, Niebuhr och Ward har i denna framställning alla karaktäriserats som företrädare för en deontologisk etik.

Av utredningen i detta kapitel har också framgått att Niebuhr tillåter teleologiska resonemang inom socialetikens område. Det har också påvisats att detta hänger samman med att han menar, att socialetiken är underordnad individualetiken i det att han vill hävda, att gruppen inte kan ge prov på den osjälviskhet och ge rum för den trohet mot vad den goda, kärleksfulla viljan föreskriver, som kan prägla den enskilda individens liv och handlande, utan alltid kommer att styras av krassa klokhets- och nyttosynpunkter.

Løgstrup och Ward, som även de kan sägas företräda en lära att socialetiken är underordnad individualetiken, kommer däremot att låta sin etik vara av deontologisk typ rätt igenom, Løgstrup då han talar om den etiska fordrans och kärleksbudets nedskrivning till samhällsbruk, Ward då han menar att de sociala plikterna och kontraktsplikterna är underordnade "the moral claim".

Individens speciella uppgift i samhället och hans utveckling som moralisk individ

Ett intressant resonemang hos Ward är det att den speciella roll och uppgift som en människa har i samhällslivet och de speciella krav och förväntningar denna kommer att ställa henne inför kommer att bli av avgörande betydelse för hur hon utvecklas som moralisk individ.

Ward själv (som gör frågan om vilken slags personlighet individen bör utvecklas till till den centrala frågan inom etiken) utlägger saken så, att varje speciell uppgift kräver utvecklandet av en speciell dygd, vilken

kommer att sätta sin prägel på människans personlighet och moraliska liv som helhet, att bli hennes speciella "grunddygd".

Även om man inte är beredd att tillmäta resonemangen om de olika dygderna och den fullkomliga personligheten lika stor betydelse för etiken som Ward gör kvarstår dock att han här visat på ett intressant och viktigt problem, som Løgstrup och Niebuhr inte tycks beakta.

Man skulle kunna formulera frågan så: Är det rimligt att anta, att den speciella roll och uppgift en människa har i samhällslivet kommer att forma och påverka henne på ett så pass avgörande sätt att detta kan bli av betydelse för hur hon överhuvudtaget bör handla och uppträda i olika situationer?

För att ta ett par exempel: Kan man kräva av en jurist att han reagerar snabbare och starkare än andra personer då han ser en orättvisa begås t.ex. inom vänkretsen eller familjen? Kan man kräva av en yrkesmilitär att han ingriper snabbare och visar sig beredd att ta större risker än andra när det gäller att undsätta en nödställd medmänniska under dramatiska omständigheter? Bör man klandra juristen eller militären särskilt hårt för att han inte ingrep mot orättvisan eller för att undsätta den nödställde?

Det tycks finnas exempel på att man resonerar på detta sätt ute i det praktiska livet. — "Han som sysslar med rättvisefrågor hela dagarna borde väl ha varit den första att se hur galet det där var och reagerat!" — "Han som är speciellt tränad att klara av svåra och dramatiska situationer borde väl åtminstone ha ingripit, även om alla andra stod handfallna!"

Man kan här särskilt fråga sig om Løgstrup skulle vilja hävda, att det förhållandet att en person tränat sig att reagera och förhålla sig på ett visst sätt i sin speciella roll i samhällslivet och sin yrkesverksamhet kan bli av avgörande betydelse för vad den etiska fordran kommer att föreskriva honom i olika livssituationer.

Emellertid kan man också avslutningsvis notera, att Wards sätt att resonera aktualiserar en rad intrikata och av honom själv obesvarade frågor.

En person kan ju ha flera viktiga uppgifter, spela flera viktiga roller i samhällslivet och det är långt ifrån säkert att dessa befordrar samma typ av personlighetsutveckling — han kan bli nödsakad att byta yrke en eller flera gånger under sitt liv — han kan av olika anledningar tvingas in i en uppgift och en roll, som han i grunden inte kan identifiera sig med och som han snarast upplever som själsdödande och hämmande för hans personlighetsutveckling. — Hur skall man utifrån dessa perspektiv bedöma hans möjligheter att utveckla en speciell "grunddygd" i sitt liv och att överhuvudtaget utvecklas till en helgjuten moralisk personlighet?

Kapitel V Den metaetiska teorien

Då det skulle bli alltför utrymmeskrävande att här närmare redogöra för den terminologi, som i detta kapitel kommer till användning vid analysen och klassificeringen av de olika metaetiska teorierna, noteras endast att denna är hämtad från avsnittet om metaetik i "Etiska problem".[1]

Metoden att inom värdeteorien skilja mellan värdeontologi och värdesatsteori och denna speciella terminologi, som också tas i bruk, är hämtade från Moritz, "Inledning i värdeteori".[2]

1 Løgstrups metaetiska teori

Løgstrup har själv inte presenterat någon fullt utförd metaetisk teori. I sin uppsats "Tydning och perception" behandlar han dock metaetiska problemställningar i en kritisk granskning av G. E. Moores intuitionistiska värdeobjektivism.[3] (Det skall här genast anmärkas, att frågan huruvida Løgstrup verkligen tolkar Moore rätt och ger en helt rättvis bild av dennes resonemang inte kommer att behandlas i denna framställning.)

Løgstrups kritik av Moore

Enligt Løgstrup gör Moore två grundläggande misstag, då han vill jämföra termen "gott" med termen "rött", satsen "x är god" med satsen "x är röd".

För det första koncentrerar han sig i sin analys på själva värdepredikaten snarare än på de fenomen som tillskrivs moraliska egenskaper.[4]

För det andra nonchalerar han i sitt arbete de viktigaste och vanligaste etiska utsagorna, de som förekommer ute i det praktiska livet och som inte har en exklusivt värderande funktion, utan ger den moraliska värderingen i och med att de ger en allmän karaktäristik av ett mänskligt beteende. — Man säger t.ex. att en person gav prov på saktmod, att han uppträdde barmhärtigt. — Moore intresserar sig endast för rena värdeord och satser

[1] Holte — Hof — Hemberg — Jeffner, Etiska problem sid. 71—82.
[2] Moritz, Inledning i värdeteori sid. 6, 13—14.
[3] Løgstrup, TP sid. 549—557.
[4] Løgstrup, TP sid. 550.

av typ: detta är gott.[5] Detta leder till att Moore inte beaktar att värderandet egentligen bygger på en tolkning, en "tydning" av ett visst mänskligt beteende och uppträdande. Man får kunskap om att ett föremål är rött genom ett sinnesintryck, genom en relativt enkel och okomplicerad iakttagelseakt. För att man skall få kunskap om att ett visst beteende och handlande har moralisk kvalitet krävs det däremot att man förstår innebörden i det beteendet och handlandet utifrån det totalsammanhang i vilket det är insatt. Detta tolkningsarbete kräver också inlevelse och engagemang.[6] Då Moores speciella sätt att arbeta gör att han inte beaktar den tolkningsprocess som ligger till grund för värderandet, hamnar han i villfarelsen att anta, att det är ett speciellt slags intryck och förnimmelser — jämförbart med det slags synintryck en människa kan få då hon betraktar ett föremål — som ligger till grund för detta. Han menar att individen har förmåga att omedelbart, på intuitiv väg, uppfatta och registrera att ett visst beteende har en viss egenskap "att vara gott".[7]

Løgstrups kritik av Moore och hans kritik av "vetenskapens ontologiska reduktion"

Løgstrups speciella sätt att kritisera Moores metaetiska teori och arbetsmetod bör ses mot bakgrund av den mer övergripande kritik han riktar mot vad han benämner "en vetenskapens ontologiska reduktion".[8]

Moore koncentrerar sig enligt Løgstrup på abstrakta begrepp i stället för på tillvarons olika fenomen. Han analyserar en typ av renodlade etiska utsagor, speciellt tillrättalagda för hans vetenskapliga arbete, i stället för att uppmärksamma de etiska utsagor som uttalas och fungerar ute i det praktiska livet. Han ser värderandet som en speciell isolerad akt, bryter loss det ur dess totalsammanhang. Uttryckt på annat sätt: Moore arbetar utifrån en vetenskapligt reducerad bild av tillvaron. Och än mer: han låter denna bild skymma verkligheten själv för sig. Så mister han också känslan för tolkningens, "tydningens" betydelse, något som alltid inträffar när vetenskapens "metodiska reduktion" har gått över i en "ontologisk reduktion" och utgör själva kännetecknet på att detta ägt rum.

Typiskt nog blir den värderande människans situation enligt Moore ganska lik vetenskapsmannens egen. Hon skall göra sina iakttagelser och observationer. Hennes uppgift är att ge en saklig beskrivning av verklig-

[5] Løgstrup, TP sid. 551.
[6] Løgstrup, TP sid. 551—557.
[7] Løgstrup, TP sid. 549.
[8] Jfr. avsnittet "Løgstrups arbetsmetod: Den fenomenologiska analysen" i utredningen om Løgstrups totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

heten. Som sådana sakliga beskrivningar av vissa fenomen ser också Moore de etiska utsagorna.

En sammanfattning och precisering av innebörden i Løgstrups kritik av Moores värdeobjektivism och en karaktäristik av Løgstrups egen metaetiska teori

Løgstrup kritiserar först och främst Moores värdeontologi. Han ger denne rätt i att det finns vissa moraliska egenskaper hos mänskliga fenomen och beteenden. Däremot menar han att Moore misstar sig, då han vill se den moraliska egenskapen som en särskild, separat kvalitet hos beteendet i fråga, vilken omedelbart kan uppfattas och registreras genom en särskild form av intuition hos individen.

De moraliska egenskaperna har enligt Løgstrup inga "bestemte fremtrædelseformer". — De föreligger "som noget af meningen med det, et menneske siger og gør eller tier med og undlader".[9] Det är genom en tolkning av det mänskliga uppträdandet och beteendet i fråga i sin helhet som individen blir klar över huruvida den moraliska egenskapen föreligger eller ej.

Då det gäller värdesatsteorien, håller Løgstrup med Moore om att värdesatser är påståenden om att vissa moraliska egenskaper föreligger — påståenden som kan vara sanna eller falska. Han menar dock att Moore misstagit sig beträffande värdesatsernas egentliga funktion. Enligt Moore fungerar de som sakliga beskrivningar. Enligt Løgstrup bär de fram en personlig tolkning.

Løgstrup får så sammanfattningsvis — i likhet med Moore — karaktäriseras som företrädare för en kognitiv icke-översättbarhetsteori, vilken också kan benämnas som objektivistisk. Han utformar dock sin teori på ett intressant och självständigt sätt. Så är det t.ex. tveksamt om det är lämpligt att beteckna den som intuitionistisk.

Løgstrups metaetiska teori går fri från den kritik, som brukar riktas mot intuitionistiska teorier

Slutligen kan här noteras, att Løgstrups metaetiska teori inte tycks drabbas av den kritik, som ofta har framförts mot Moores intuitionistiska teori (liksom mot sådana teorier överhuvudtaget) — i varje fall inte lika hårt — och att Løgstrups speciella variant av den kognitiva icke-översättbarhetsteorien alltså ur denna speciella synvinkel sett skulle vara att föredra.

[9] Løgstrup, TP sid. 552.

Kritiken mot intuitionismen har varit följande: För det första konstaterar man, att det finns olika uppfattningar om vad som är moraliskt riktigt och värdefullt. Det skulle då innebära, att olika personer får olika besked av sin intuition — vilket verkar egendomligt.

För det andra påpekar man, att det inte finns någon instans eller något kriterium utifrån vilka man kan avgöra vilken uppfattning som är den riktiga.

Løgstrup menar nu, att den moraliska kunskapen inte förvärvas direkt genom intuition utan genom en tolkningsprocess, där hela personligheten, alla individens själsförmögenheter är engagerade.

För det första verkar det då inte alls så egendomligt att människor har olika uppfattningar i moralfrågor. Att två personer kan tolka en människas beteende i en viss situation radikalt olika är inte alls så svårförklarligt som att två personer skulle få radikalt olika besked av sin intuition.

För det andra finns det då kanske inte någon absolut tillförlitlig metod att slita moraliska tvister och slutgiltigt fastställa vilken persons uppfattning som är den riktiga — men det finns däremot en hel rad kriterier utifrån vilka man kan bedöma om en person skall anses vara tillförlitlig som tolkare och tydare av en viss människas beteende i ett visst sammanhang. — Hur pass välinformerad är han? — Har han tillräckliga faktakunskaper för att överhuvudtaget kunna bedöma situationen rätt? — Hur pass god människokännare är han? — Har han stor livserfarenhet? — Hur stor är hans inlevelseförmåga? — Finns det anledning att misstänka att han är partisk, styrd av fördomar och ovidkommande synpunkter i sin bedömning? — Genom att ställa sådana och liknande frågor kan man åtminstone i de flesta fall få mycket god hjälp att avgöra vem som har den riktiga uppfattningen i en moralisk tvist.

2 Niebuhrs metaetiska teori

Niebuhr har själv inte presenterat någon metaetisk teori. Det blir också ganska vanskligt att söka uttala sig om vilken typ av teori han skulle kunna tänkas företräda, då han överhuvudtaget inte tar upp metaetiska problemställningar till särskild behandling.

Rent allmänt sett verkar det dock inte troligt, att han skulle företräda någon form av icke-kognitiv teori eller något slags subjektivistisk översättbarhetsteori.

Han kan exempelvis uttrycka sig så, att han säger att människan har kunskap om att det handlande som sker i självutgivande kärlek är ett äkta

och riktigt handlande, (även om det i den givna situationen möts med förakt och hat).[10]

Som påvisats ovan tycks Niebuhr mena, att det principiellt sett finns tre typer av mänskligt beteende och handlande, som kan betecknas som gott och riktigt.[11] Han nämner för det första det beteende och handlande, som är uttryck för människans brist på medvetenhet och självständigt ställningstagande, när hon lever helt i enlighet med naturens egna ordningar. Vidare talar han om det sätt att reagera och den aktivitet som är uttryck för "mutual love", när människan lever i enlighet med de ordningar hon själv skapat fram som en vidareutveckling av naturens egna livsmönster. Slutligen nämner han det beteende och handlande som är uttryck för "sacrificial love", då människan lever helt i enlighet med Guds vilja.

Här framgår då, att det knappast heller är tänkbart, att Niebuhr skulle ansluta sig till någon form av objektivistisk-naturalistisk översättbarhetsteori eller till en teologisk översättbarhetsteori. Både det handlande som exempelvis har egenskapen att vara befrämjande för utvecklingen eller att medföra mer lust än olust, men som däremot inte är ett direkt uttryck för Guds vilja, och det handlande som sker i lydnad för gudsviljan men som däremot inte behöver ha egenskaper som att vara utvecklingsbefrämjande eller lustbringande kan enligt Niebuhr betecknas som gott och riktigt.

Däremot skulle man mycket väl kunna tänka sig, att Niebuhr skulle företräda en form av kognitiv icke-översättbarhetsteori. Han skulle kunna mena, att vissa mänskliga beteenden och handlingar kan ha en speciell egenskap "att vara god", vilken människan intuitivt kan uppfatta, och att en sådan egenskap föreligger just hos de tre typer av handlande som han räknar upp.

Möjligen skulle man också kunna tolka Niebuhr så, att han vill uppställa en egenartad form av översättbarhetsteori, vilken varken kan betecknas som naturalistisk eller teologisk. Han skulle då vilja översätta x är gott = x befrämjar mänskligt liv. "Mänskligt liv" skulle då här syfta på människolivet både som natur och som ande. Det handlande som sker helt i enlighet med naturens inneboende lagbundenhet och ordning gör att människan utvecklas och överlever både som individ och art som biologisk varelse. Det handlande som sker i enlighet med de ordningar och samhällsstrukturer människan själv har skapat fram på grundval av de villkor naturen dikterar för hennes liv befordrar dessutom människans utveckling som fri, skapande varelse. Det handlande, slutligen, som sker

[10] Niebuhr, ND, II sid. 47.
[11] Jfr. avsnittet "Gott och ont i tillvaron" i utredningen om Niebuhrs totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

i lydnad för Guds vilja gör att människan når sin fullkomning som andlig varelse, framträder som "similitudo Dei".

Niebuhr för också vid upprepade tillfällen resonemang som går ut på att människan kan erkänna idealet av ett liv i självutgivande kärlek just därför att hon inser att hon i detta kärleksfulla liv når sitt fulla självförverkligande.[12]

3 Wards metaetiska teori

Ward har utarbetat och argumenterat för en metaetisk teori av objektivistisk typ

Ward inleder framställningen i sitt arbete "Ethics and Christianity" med en utförlig argumentation för en bestämd metaetisk teori.[13] Han går här rent allmänt till väga så, att han dels appellerar till moralisk common sense, dels företar en kritisk granskning av olika typer av metaetiska teorier och resonemang. Hans första målsättning är att påvisa, att man bör ansluta sig till vad han benämner "an objective theory of morality". Som anhängare av en sådan teori vill han beteckna den, som 1. hävdar att moraliska utsagor kan vara sanna eller falska — "that they possess a truth-value" — 2. menar att de förhållanden som bestämmer dessa utsagors sanningsvärde "are objective, or not facts about any human mind or minds".[14] (Då Ward sammanfattande talar om "an objective theory", en objektivistisk teori syftar han således, dels på en bestämd teori om moraliska utsagors innebörd och funktion, dels på en teori, som berör verklighetens allmänna struktur, en viss bestämd ontologi.)

Vidare avvisar han en rad olika varianter av en objektivistisk teori som otillfredsställande (exempelvis olika typer av naturalistiska teorier, teorier vilka har det gemensamt att de vill göra de moraliska utsagornas sanningsvärde beroende endast av empiriska fakta).[15]

Slutligen presenterar han ett eget förslag till metaetisk teori. En grundläggande synpunkt är här den, att man i den metaetiska teoribildningen bör utgå från termen "bör" som den oöversättbara och genuint moraliska termen (inte från "god" eller "rätt", vilket ofta har varit fallet).[16]

[12] Niebuhr, ND, I sid. 15—16, 287—289, 303—305. ND, II sid. 253.
[13] Ward, EC sid. 38—78.
[14] Ward, EC sid. 38—39.
[15] Ward, EC sid. 57—59, 62—64, 67—69.
[16] Ward, EC sid. 59—61.

Utifrån denna ståndpunkt resonerar Ward vidare: "Now if the distinctiveness of the moral 'ought' is to be preserved, it would seem that what must determine the truth of a moral statement that 'P ought to X' is simply a distinctively moral fact — that P ought to X".[17]

Så utvecklar han sin lära om "the moral fact", vilken redan ganska utförligt har behandlats ovan.[18]

I varje livssituation är människan rent faktiskt inställd under ett krav, ett absolut bindande "du skall". Hon kan ha en personlig och direkt upplevelse av detta krav, detta "böra" (fastän sådana upplevelser är förhållandevis sällsynta och oftast mycket diffusa och bristfälliga till sin karaktär).

Denna upplevelse kan, ur en annan synvinkel sett, också beskrivas som ett speciellt slags erfarenhet av en tillvarons djupdimension av värde och mening, ett möte med en andlig verklighet. Den kristne eller den människa som överhuvudtaget lever i en religiös tradition identifierar denna upplevelse som ett möte med Guds krav eller uttryckt på ett annat sätt: som ett möte med Gud i pliktupplevelsens form.

Kort och tillspetsat skulle man kunna uttrycka saken så, att det förhållande, som enligt Ward är bestämmande för sanningsvärdet hos moraliska utsagor, är förhållandet att tillvaron har en djupdimension, att det existerar en andlig verklighet, till vilken människan står i ett sådant förhållande, att den nödvändigtvis reser ett bestämt krav på henne och hennes liv.

Wards argumentation för en objektivistisk metaetisk teori

Då Ward inledningsvis pläderar för att man bör ansluta sig till en objektivistisk teori tycks sammanfattningsvis följande sju synpunkter vara bärande i hans resonemang.

1. Endast en teori av denna typ kan vara förenlig med synpunkten att moralen inte får präglas av relativism och godtycklighet.[19]
2. En sådan teori förklarar bäst den allmänna upplevelsen av att det moraliska kravet är absolut bindande och tvingande till sin karaktär.[20]
3. En sådan teori svarar bäst mot synpunkten, att människan bör tillskrivas moralisk frihet. (Man kan då hävda, att individen är fri att accep-

[17] Ward, EC sid. 61.
[18] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.
[19] Ward, EC sid. 39—47, 58—59.
[20] Ward, EC sid. 50—51.

tera eller gå emot sanningen, att han bör handla och agera på ett visst sätt.)[21]

4. En sådan teori förklarar gängse språkbruk. Man säger t.ex. att man *inser* vad som är ett rätt handlande eller att man *misstagit* sig om vad som var ens plikt.[22]
5. Det är önskvärt att individen är övertygad om att det rent faktiskt förhåller sig så, att ett visst handlande och beteende är moraliskt riktigt. En sådan övertygelse befordrar hans förmåga att stå fast vid och försvara en moralisk ståndpunkt, även då han för den skull blir utsatt för andras ogillande och angrepp.[23]
6. Endast en sådan teori kan förklara varför människor faktiskt väljer att acceptera så hårda moraliska krav, krav som innebär avsevärda självuppoffringar och är svåra att efterfölja.[24]

Till dessa sex synpunkter kommer en sjunde, vilken blir intressant endast för dem som omfattar en kristen tro.

7. En metaetisk teori av objektivistisk typ går bäst att förena med en rätt tolkad och uppfattad kristen troslära.[25]

Som synes är dessa argument för en objektivistisk teori av rätt skiftande karaktär och kvalitet. De tre första argumenten vädjar ytterst till moralisk common sense. Det fjärde argumentet skulle få verklig tyngd endast i den mån man lyckades avvisa alternativa tänkbara förklaringar till att vardagsspråket fungerar som det gör, när man exempelvis säger att man inser vad som är ett rätt handlande eller säger sig ha misstagit sig om sin plikt. Ward har dock inte sett sig föranlåten att göra några försök i den riktningen. Det femte argumentet berör inte frågan huruvida en objektivistisk metaetisk teori i sig är hållbar. Det är endast ett argument för att man av rent praktiska skäl bör ansluta sig till och rekommendera en sådan teori och syn på moralen. Det sjätte argumentet aktualiserar i likhet med det fjärde en problematik, som förblir obearbetad hos Ward. Man kan givetvis tänka sig att uppställa alternativa teorier till den som Ward för fram om varför människor väljer att acceptera så hårda moraliska krav. (Exempelvis kan man söka förklara detta genom att hänvisa till att människor som accepterar hårda och obekväma moraliska föreskrifter har fått ett speciellt slags uppfostran, så att de utvecklat ett visst slags personlighets-

[21] Ward, EC sid. 44, 66.
[22] Ward, EC sid. 47, 51.
[23] Ward, EC sid. 56.
[24] Ward, EC sid. 53—54.
[25] Ward, EC sid. 47—48, 53—54, 56.

typ.) Det sjunde argumentet blir som redan påpekats intressant endast för kristna trosbekännare.

Det kan också slutligen anmärkas, att Wards argumentation blir något svåröverskådlig därigenom att han rent metodiskt går tillväga så, att han å ena sidan uttryckligen anger som sin målsättning att påvisa varför just en kristen moraluppfattning måste bygga på en objektivistisk teori och å andra sidan huvudsakligen för argumentationen på ett allmänfilosofiskt plan. Detta har givetvis att göra med att hans verk "Ethics and Christianity" ytterst syftar till att ge en tolkning av den kristna trosläran och den moraluppfattning som korresponderar med denna, en tolkning som får kristendomen att framstå som ett tänkbart och överlägset alternativ för den människa som utifrån sitt eget förnuft och sina egna erfarenheter har att välja tros- och livsåskådning. En något annorlunda disposition av framställningen kunde dock möjligen ha bidragit till att göra den klarare och mer lättillgänglig.

Wards bemötande av den kritik, som brukar riktas mot metaetiska teorier av den typ som han företräder

Ward kan alltså karaktäriseras som företrädare för en kognitiv icke-översättbarhetsteori, vilken också kan benämnas som objektivistisk (det uttryck som han själv använder sig av). Med stöd av Wards eget språkbruk kan man även beteckna honom som företrädare för ett slags intuitionism.[26]

Ward har också bemött den kritik, som brukar riktas mot teorier av denna typ. (Jfr. avsnittet om Løgstrups metaetiska teori, ovan).

När det gäller frågan, hur man skall förklara att den moraliska oenigheten är så stor, anmärker Ward, att det egentligen är förvånansvärt att den inte är större.[27] Visserligen är det principiellt möjligt för individen att vinna direkt och personlig insikt om vad som är ett rätt och påbjudet handlande. I praktiken är dock sådan moralisk insikt relativt sällsynt även i ofullkomlig och fragmentarisk form. Den mogna moraliska personligheten utmärker sig därför också snarare genom öppenhet och tolerans än genom tvärsäkra påståenden i moraldebatten.[28] Påpekandet, att det enligt intuitionistiska teorier blir omöjligt att slutgiltigt slita moraliska tvister möter Ward för det första med konstaterandet, att detta i praktiken saknar betydelse för den människa som redan har sin uppfattning klar, s.a.s. är part i målet. I själva pliktupplevelsens karaktär ligger ju nämligen, att

[26] Ward, EC sid. 125—128.
[27] Ward, EC sid. 134.
[28] Ward, EC sid. 55, 139.

människan känner sig absolut bunden och tvingad att handla och uppträda på ett visst sätt, vad andra än säger och tycker.[29] Vidare konstaterar han, att om en person nu är oviss om vem som har rätt av två stridande parter, så finns det kanske inte någon absolut tillförlitlig metod för honom att ta till för att få reda på vem som har rätt. Däremot finns det en rad olika sätt för honom att pröva trovärdigheten hos de tvistande personerna och deras utsagor, så att han kan komma fram till vem som med största sannolikhet har den rätta uppfattningen.[30]

4 Jämförelse

Intresset för metaetiska problemställningar och metaetisk teoribildning varierar påtagligt mellan de olika författarna

Då man skall söka jämföra Løgstrups, Niebuhrs och Wards arbeten ur metaetisk synpunkt, ställs man (liksom när det gäller problemet socialetik—individualetik) onekligen inför ett mycket ojämnt material.

Niebuhr har överhuvudtaget inte själv tagit upp metaetiska problemställningar till särskild behandling. Ward däremot ägnar en stor del av sitt arbete "Ethics and Christianity" åt en utförlig diskussion kring olika typer av metaetiska teorier och åt att framlägga ett eget, genomarbetat förslag till sådan teori.

Løgstrup å sin sida har inte presenterat någon fullständigt utarbetad metaetisk teori, men visar ändå intresse för metaetiska problemställningar och förtrogenhet med den diskussion som förekommit inom detta område.

Intressant är att lägga märke till hur Løgstrup — till skillnad från Ward — i möjligaste mån undviker att använda sig av den terminologi och det analysspråk, som är vanliga vid metaetisk debatt och teoribildning. (Så karaktäriserar han exempelvis inte sig själv som företrädare för en objektivistisk teori och talar inte heller om Moore som objektivist eller intuitionist). Detta har säkert att göra med att Løgstrup överhuvudtaget är skeptiskt inställd till den analytiska filosofien och dess arbetsmetod.[31] Ganska säkert är det också just därför han inte verkar finna det befogat eller meningsfullt att vidareutveckla sina synpunkter, så att han presenterar och argumenterar för en bestämd metaetisk teori (trots att en sådan teori

[29] Ward, EC sid. 125—126.
[30] Ward, EC sid. 135.
[31] Armgard, Antropologi sid. 98—100.

— vilket också anmärkts ovan — skulle kunna te sig som ett mycket intressant alternativ till de vanliga typerna av objektivistisk teori, om den närmare utfördes). Han vill bedriva "fenomenologisk analys", inte arbeta med vad han anser lätt kunna urarta till en verklighetsfrämmande och för det praktiska livet helt onyttig teoribildning.

En jämförelse mellan Løgstrups och Wards speciella varianter av en kognitiv icke-översättbarhetsteori

Som ovan påvisats får både Løgstrup och Ward sägas vara företrädare för intressant och självständigt utformade varianter av en kognitiv icke-översättbarhetsteori, vilken också kan benämnas som objektivistisk.

De menar båda, att moraliska utsagor kan vara sanna eller falska. En avgörande skillnad mellan dem är dock här den, att Ward vill sätta "bör" som den egentliga och översättbara moraliska termen, medan Løgstrup snarare tar fasta på termen "god". Emellertid betonar Løgstrup starkt betydelsen av att man uppmärksammar, att de renodlade värdesatserna som "detta var ett rätt handlande", "han gav prov på ett gott sinnelag" spelar en förhållandevis liten roll i vardagsspråket. Här ges i stället oftast värderingen, det moraliska omdömet, i och med en allmän karaktäristik av beteendet eller fenomenet i fråga. Så fungerar exempelvis ordet "barmhärtighet" som ett värdeuttryck, samtidigt som det ger viss saklig information om hur personen i fråga uppträdde och förhöll sig. Det kan alltså översättas endast på så sätt, att man dels utlägger dess beskrivning av det aktuella uppträdandet och förhållningssättet med hjälp av andra icke värderande ord och uttryck, dels använder ett renodlat värdeuttryck (som i sig är oöversättbart).

Att Løgstrup inte visar något speciellt intresse för termen "bör" i sina metaetiska resonemang kan hänga samman med att han menar, att pliktupplevelsen, upplevelsen av ett "böra", ett tvingande "du skall", egentligen inte har någon plats i det äkta och fullkomliga människolivet.[32]

När det gäller frågan vilka förhållanden som är bestämmande för en moralisk utsagas sanningsvärde, hänvisar Ward till att människan i varje livssituation är inställd under ett bestämt "böra", ett faktiskt föreliggande moraliskt krav. Løgstrup menar däremot (i likhet med Moore), att vissa handlingar och förhållningssätt i sig har en speciell moralisk egenskap — ett synsätt som Ward visar rätt lite förståelse för. Ward talar t.ex. med viss ironi om "a strange Moorean non-natural property".[33] (Som ovan fram-

[32] Jfr. avsnittet "Den etiska fordran och de suveräna livsyttringarna" i utredningen om Løgstrups etik, kap. II.
[33] Ward, CG sid. 126.

gått har även Løgstrup kritiserat Moores speciella variant av objektivistisk teori.)

Man kan i detta sammanhang också erinra om att Løgstrup i likhet med Ward vill hävda, att människan kan vara inställd under ett faktiskt föreliggande moraliskt krav, vilket inte härstammar från någon eller några människors önskningar eller åsikter.[34] Løgstrup talar här om "den etiske fordring" (jfr. Wards uttryck: "the moral claim").[35] Emellertid skiljer sig Løgstrups uppfattning här från Wards, för det första så tillvida som han menar, att den etiska fordran endast uppkommer i vissa bestämda situationer (nämligen när individen ställs inför uppgiften att ta vara på den tillit hans medmänniskor visar honom, se till att hans nästas liv lyckas). Ward ser i stället saken så, att människan i varje livssituation är inställd under "börat", "the moral claim" (då det ytterst går ut på att hon i sig skall vara ett visst slags personlighet). Vidare menar Løgstrup att fordran uppkommer endast i den mån individen redan har visat prov på ett ont, egoistiskt sinnelag, medan Ward tvärtom vill hävda, att individen nödvändigtvis är inställd under det moraliska kravet.[36]

Det är givetvis denna sistnämnda synpunkt hos Løgstrup, som gör det helt otänkbart för honom att i likhet med Ward hävda, att det är det förhållandet att individen är inställd under ett "böra", ett faktiskt föreliggande moraliskt krav, som är bestämmande för sanningsvärdet hos moraliska utsagor.

Både Løgstrup och Ward anser vidare, att individen kan vinna en direkt och personlig insikt om vad som är ett moraliskt riktigt handlande och förhållningssätt. Medan Ward emellertid menar, att människan kan ha en omedelbar upplevelse av "börat" och dess innebörd, ser Løgstrup saken så, att det endast är genom en personlig tolkning av innebörden i en viss situation och det mänskliga uppträdande och agerande som förekommer eller skulle kunna förekomma där som individen kan sluta sig till, att detta uppträdande och agerande har en bestämd moralisk kvalitet. Därför är det också tveksamt om man kan beteckna Løgstrups metaetiska teori som intuitionistisk, medan det är helt klart att Wards teori kan karaktäriseras på detta sätt.

Det kan också anmärkas, att den kritik som har riktats mot metaetiska teorier av den typ Løgstrup och Ward företräder kan bemötas på rätt likartat sätt utifrån deras speciella teorier och resonemang. De kan båda ge en god förklaring till att den moraliska oenigheten är så pass stor, trots

[34] Jfr. avsnittet "Den etiska fordran" i utredningen om Løgstrups etik, kap II.
[35] Ward, EC sid. 60—62, 64—66, 69—72, 86, 125—128, 160—163, 268.
[36] Jfr. avsnittet "Individens moraliska insikt och de moraliska auktoriteterna" i utredningen om Wards totalbild av verkligheten och människobild, kap. I.

att individen kan vinna en direkt och personlig moralisk insikt, då de båda betonar hur pass svårförvärvad sådan moralisk insikt är. — Få individer har de rätta förutsättningarna för att kunna ha en någorlunda klar och tydlig upplevelse av "börat", "moralens faktum". — Människor har mycket olika förutsättningar för att göra en korrekt tolkning av den aktuella situationen och händelseförloppet. — De kan också båda hävda, att även om det enligt deras synsätt blir omöjligt att slutgiltigt avgöra vem som har den rätta uppfattningen i en moralisk tvist, kan man ändå komma fram till vem som med största sannolikhet har rätt.

— — —

Då det, som ovan påvisats, verkar rimligast att anta, att även Niebuhr skulle ansluta sig till en kognitiv icke-översättbarhetsteori, till en objektivistisk teori, kan man avslutningsvis konstatera, att samtliga författare intar i grunden likartade ståndpunkter i den metaetiska diskussionen.

Vilka etiska termer och satser skall anses vara de verkligt intressanta?

Slutligen skall här en speciell frågeställning, vilken både Løgstrup och Ward har aktualiserat, uppmärksammas: frågan vilka etiska termer och satser man särskilt bör intesssera sig för i arbetet på att utforma en metaetisk teori.

Ward menar, att man framför allt skall ta fasta på termen "bör". Løgstrup vill hävda, att man i den metaetiska teoribildningen och diskussionen gjort ett allvarligt misstag då man ensidigt sysselsatt sig med renodlade värdeuttryck som "rätt" och "gott". Man har förbisett, att sådana uttryck inte förekommer alltför ofta i vardagsspråket, där värderingen i stället brukar ges i och med att man ger en allmän karaktäristik av ett visst förhållningssätt eller uppträdande. Enligt Løgstrups sätt att se blir uttryck som "barmhärtig" och "generös" de verkligt intressanta uttrycken.

Ward argumenterar för sin ståndpunkt på följande sätt: Om man dels vill ansluta sig till en metaetisk teori av objektivistisk typ, dels vill framställa en enhetlig och klar bild av det moraliska språkets sätt att fungera måste man betrakta "bör" som den genuina, oöversättbara etiska termen. — "This term is primitive, in the logical sense that it cannot be translated without change of meaning or defined in terms of any other concepts; and it is non-exponible in that it cannot be eliminated without change of meaning. Other moral concepts, however, may be defined in terms of 'ought'."[37]

[37] Ward, EC sid. 59—60.

Vad man här särskilt bör lägga märke till är att Ward framställer saken så, att man redan måste ha avgjort sig för en viss typ av metaetisk teori — en objektivistisk, non-naturalistisk icke-översättbarhetsteori — innan man är mogen att inse, att böra-satserna är de verkligt intressanta satserna. Han tycks vilja hävda, att man måste ha kommit ett gott stycke på väg i den metaetiska teoribildningen innan man kan ta upp frågan vilka termer och satser man framför allt bör uppmärksamma.

Løgstrup delar uppenbarligen inte denna synpunkt. Inte heller ger han någon utförlig argumentation för att man särskilt bör uppmärksamma uttryck som "barmhärtig" och "saktmodig". Han nöjer sig med att konstatera, att dessa är "måske endda de mest spændende" och beklagar, att den metaetiska diskussionen blivit ofruktbar och lett till klena resultat, emedan man fixerat sig vid renodlade värdeuttryck som "rätt" och "god" och vid de s.k. deontologiska orden som "plikt" och "bör". Han antyder också, att denna snedvridning och utarmning av debatten kan ha att göra med, att moralfilosoferna i alltför hög utsträckning fungerat som "skrivbordsmänniskor". De har intresserat sig för värdepredikaten som sådana, men visat föga intresse för de fenomen som tillskrivs värde. De har ensidigt sysselsatt sig med en typ av uttryck och satser, som framstår som bekväma och lätthanterliga för den som ägnar sig åt abstrakta resonemang och teoribildning, men inte varit vakna för hur det moraliska språket fungerar ute i det praktiska livet.[38]

Det förefaller inte helt klart hur långt Løgstrup siktar med sin kritik. Om han bara vill ha sagt att det i en etisk analys är otillräckligt att arbeta med vissa etiska centralbegrepp och att man därutöver också behöver bearbeta läran om dygderna, så kan man i och för sig hålla med honom. Men det vore oriktigt att påstå att läran om dygderna generellt skulle ha försummats inom analytisk moralfilosofi. Dock hör den hemma inom den normativa etiken, inte inom metaetiken.

Emellertid uttrycker sig Løgstrup snarast som om han menade att en bearbetning av läran om dygderna skulle göra arbetet med de etiska centralbegreppen överflödigt. Är detta hans ståndpunkt, måste man säga att hans argumentation för den förefaller ofullständig och föga övertygande. Här kan den kritiken riktas mot honom, att han inte har uppmärksammat en bestämd invändning, som skulle kunna göras mot hans förslag att man framför allt skall intressera sig för uttryck som "barmhärtig" och "saktmodig" i den metaetiska teoribildningen.

Invändningen är följande: Det är visserligen riktigt, att ord som "barmhärtig" och "saktmodig" kan fungera som värdeuttryck i normalt språk-

[38] Løgstrup, TP sid. 549—551.

bruk och ofta fungerar på detta sätt. Emellertid kan de också ha en rent beskrivande funktion. I vissa fall fungerar de som beskrivningar och värderingar, i vissa fall enbart som beskrivningar. Vilketdera det är fråga om kan man vanligen sluta sig till utifrån den språkliga kontexten, det sammanhang i vilket de uttalas, tonfallet med vilket de uttalas o.s.v. Då de uttalas separat framstår de som dubbeltydiga.

En situation där dessa uttryck fungerar som renodlade beskrivningar kan hämtas ur den aktuella moraldebatten. — Man diskuterar huruvida saktmod skall betraktas som en dygd. Man frågar sig om ett barmhärtigt uppträdande kan tillerkännas moraliskt värde. Man kritiserar dem, som ser ödmjukhet som ett ideal.

Så förefaller det mindre lyckligt att i den metaetiska teoribildningen och diskussionen i första hand intressera sig för uttryck som "barmhärtig" och "saktmodig", medan man ställer uttryck som "rätt", "god", "bör" och "plikt" åt sidan. Om man som Løgstrup väljer att främst koncentrera sig på de ord, som brukar användas för att karaktärisera ett visst slags uppträdande och förhållningssätt tvingas man ändå att i sista hand diskutera frågan hur detta uppträdande och förhållningssätt skall bedömas moraliskt. Genom att karaktärisera ett handlande som "barmhärtigt" eller "saktmodigt" har man inte, som Løgstrup tycks mena, egentligen besvarat denna fråga. Man måste också ta ställning till om ett sådant handlande verkligen är moraliskt "gott" och "rätt" eller om motsatsen är fallet.

Sammanfattningsvis kan man så konstatera, att Løgstrups sätt att besvara frågan vilka termer och satser man framför allt bör intressera sig för i den metaetiska teoribildningen knappast kan anses som tillfredsställande och att Wards svar blir godtagbart endast om man ger honom rätt i att man bör ansluta sig till en objektivistisk, non-naturalistisk icke-översättbarhetsteori och i att man är berättigad att vänta med att besvara denna fråga tills man hunnit ett gott stycke i den metaetiska teoribildningen.

Avslutning

1 Humant förankrad etik

En gemensam huvudinriktning hos Løgstrup, Niebuhr och Ward är att ge etiken en human förankring

Då Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik här har tagits upp till granskning och jämförelse har det skett på grundval av att de alla vill ge etiken en allmän-human förankring. Syftet med framställningen har varit att ge en presentation och analys av tre sinsemellan rätt olika försök att utforma en humant förankrad etik.

Om man frågar sig vilka speciella skäl och motiv de tre författarna har för att inrikta sig på att ge sin etik en allmän-human förankring, får man konstatera att ingen av dem själv har tagit upp denna frågeställning till särskild behandling. Dock kan man, då man tar del av deras arbeten, sluta sig till, att det finns flera skäl till att de tar ställning för en humant förankrad etik.

1. De noterar, att det faktiskt tycks förhålla sig så, att det finns en viss grundläggande enighet i moraluppfattningen bland människor av olika tros- och livsåskådning, från olika folk, tidsepoker och kulturer, och de är måna om att även visa på detta förhållande då de resonerar om hur de sociala normerna kan variera samhällen och grupper emellan och tiderna igenom.

   Så kan man säga, att de vill stödja sig på vad erfarenheterna lär, då de gör sig till förespråkare för en humant förankrad etik.
2. De tycks alla vara av den uppfattningen att det är orimligt att kräva av människan, att hon skall ta till sig en morallära i ett slags blind tro och lydnad. Detta skulle innebära att man omyndigförklarade henne på ett oacceptabelt sätt.

   "Tro uden forståelse er ikke tro, men tvang", skriver Løgstrup, då han resonerar om Jesu moraliska undervisning och om inställningen till denna.[1]

   Ward tar vid upprepade tillfällen uttryckligen avstånd från den blinda auktoritetstron som något ytterligt betänkligt och ovärdigt.

   Då Niebuhr understryker att det kristna kärleksidealet inte kan ses

[1] Løgstrup, EF sid. 10.

som ett ideal "magically superimposed upon life"ligger också ironien mot och avståndstagandet från en sådan auktoritetstro i öppen dag.[2]

3. De ger alla prov på ett livligt intresse för att delta i den allmänna kultur- och moraldebatten och tycks vara av den uppfattningen, att det är av allra största betydelse att krista människor och teologer här lämnar sitt bidrag och kommer i ett fruktbart tankeutbyte och samarbete med människor av annan tros- och livsåskådning.

   Så kan man anta, att deras ställningstagande för en humant förankrad etik kan vara motiverat av att de anser, att det vore ytterligt olyckligt om de kristna isolerade sig i moraldebatten till följd av att de inte kan godkänna människor av annan tros- och livsåskådning som jämställda diskussionspartners och ta deras inlägg och resonemang på fullt allvar.

   Möjligen skulle man kunna anta, att ett intresse av att "missionera" också kan spela in. De tre etikerna och teologerna skulle se saken så, att om man väl kommer till tals med icke-kristna personer i moraldebatten och här kan föra ett meningsfullt och fördomsfritt samtal med dem, så får man därmed också möjlighet att öppna ögonen på dem för vad bibelordet och den kristna tron har att ge, att vinna dem för kristendomen på ett äkta och riktigt sätt.

Kan den gemensamma huvudinriktningen hos Løgstrup, Niebuhr och Ward sägas vara en fruktbar väg för en inriktning av en kristen etik?

Frågan blir nu den om det finns anledning att bejaka den gemensamma huvudinriktningen hos Løgstrup, Niebuhr och Ward, inriktningen på att ge etiken en allmän-human förankring.

Som ovan påvisats kan man i de tre författarnas arbeten återfinna flera olika skäl och motiv för att de tar ställning för en humant förankrad etik, vilka också är gemensamma för dem alla.

De kan så sägas ha visat på följande tre argument:

1. Erfarenheten lär oss, att det faktiskt finns en viss grundläggande enighet i moraluppfattningen bland människor av olika tros- och livsåskådning, bland kristna och icke-kristna.
2. Det är inte rimligt att kräva, att en människa skall ta till sig en morallära i ett slags blind tro och lydnad. Detta vore att omyndigförklara henne på ett oacceptabelt sätt.

[2] Niebuhr, ICE sid. 115.

3. Det är av rent praktiska skäl önskvärt, att man ansluter sig till en sådan etik. Detta möjliggör ett fruktbart och förtroendefullt samtal och samarbete i moralfrågor mellan kristna och icke-kristna.

(Det kan här noteras att detta tredje argument blir intressant och användbart endast i den mån det kopplas samman med argument 1. Om erfarenheten lärde, att alla försök till samtal i moralfrågor mellan kristna och icke-kristna endast lett till oenighet och missförstånd, skulle åtgärden att ta ställning för en humant förankrad etik för att befrämja ett sådant samtal endast te sig som en meningslös uppoffring till förmån för en vacker och verklighetsfrämmande dröm).

Beträffande argument 1. kan följande anmärkningar göras: Visserligen får man konstatera, att de vetenskapliga undersökningar, som har gjorts rörande moraluppfattningen hos olika folk och kulturer, kunnat visa på en tydlig pluralism inom moralens område och att man ur den modärna kultur- och moraldebatten kan utläsa ett ökat medvetande om hur skillnader i tros- och livsåskådning också ger utslag i skillnader i den moraliska bedömningen och värderingen. Dock förefaller det som om man, samtidigt som man beaktar den pluralism som bevisligen föreligger inom moralens område, även kan visa på en viss samstämmighet i moraluppfattningen hos människor från olika folk, samhällen och kulturer, av olika tros- och livsåskådning. En elementär regel om hänsynstagande till och omhändertagande av medmänniskan får sägas vara allmänt förekommande — låt vara att denna regel sedan kan ges olika innebörd och tillmätas olika räckvidd. Få människor skulle vilja ogiltigförklara principen, att man bör bemöta andra som man själv vill bli bemött — eller för att använda "den gyllene regelns" formulering: "Allt vad I viljen att människorna skola göra eder, det skolen I ock göra dem".

Detta kan då sägas vara ett tillräckligt skäl för att hävda möjligheten av etikens allmänna-humana förankring. Det kan sägas vara skäl nog för att också kristna etiker, för vilka bibelns och Jesu moraliska undervisning är av central betydelse, skall inrikta sig på att framställa en humant förankrad etik.

Den kristne som vill hävda, att människan inte kan veta vad som är rätt och gott utan att ha tagit del av bibelns religiösa och moraliska undervisning, blir nödsakad att ge en speciell förklaring till att en sådan enighet ändå föreligger, vilket den som antar att människan — åtminstone till dels — kan veta vad som är rätt och gott även om hon inte tagit del av bibelordet inte behöver göra. Den senares etiska teori och bild av det moraliska livet kommer så att framstå som enklare och klarare och därmed mer tillfredsställande än den förres.

(Det förhållandet att oenigheten inom moralens område är så pass stor, att uppfattningarna varierar som de faktiskt gör, att den och den gruppen och kulturen kommer att utbilda den och den typen av moralkodex måste man naturligtvis också söka ge bestämda förklaringar till — men det rubbar inte vad som ovan sagts om en faktisk, om än begränsad, enighet).

Argument 2. aktualiserar frågan om vilken människosyn och vilket människoideal man vill förespråka. Det har i denna framställning också påvisats hur Løgstrup, Niebuhr och Ward har strävat efter att besvara denna fråga på ett utförligt och nyanserat sätt. Därmed är dock inte sagt att man, om man vill använda sig av detta argument, också bör vara beredd att presentera och argumentera för en bestämd människobild.

Man kan underbygga detta argument genom att hänvisa till att många människor faktist upplever det som kränkande, då man kräver av dem att de skall godta en viss morallära eller böja sig för en viss moralisk auktoritet i blind tro och lydnad. Många värjer sig spontant mot tanken att valet av moralisk åskådning och auktoritet skulle ske på ett rent godtyckligt sätt eller vara bestämt av rent personliga hänsyn, hopp om belöning eller fruktan för straff. Många har kunnat vittna om hur deras moraliska engagemang och förmåga att leva i överensstämmelse med de normer och ideal de hyllar liksom deras personlighetsutveckling i stort har befordrats då de brutit sig loss ur en ren auktoritetstro inom moralens område för att på ett självständigt sätt, utifrån egen erfarenhet och eget förnuft, ta ställning i moralfrågorna.

Man kan så hävda, att det verkar orimligt att inte ta hänsyn till dessa reaktioner och vittnesbörd.

Slutligen kan man också göra den anmärkningen att det verkar egendomligt att betrakta människan som en myndig och ansvarig individ då hon står i de enskilda valsituationerna ute i vardagslivet, samtidigt som man omyndigförklarar henne när det gäller det mer övergripande valet av normer och ideal eller av moraliska auktoriteter.

Vad gäller det tredje argumentet, får man självfallet instämma i synpunkten, att det är i hög grad önskvärt och eftersträvansvärt att få till stånd ett fruktbart samtal och samarbete i moralfrågor mellan kristna och icke-kristna. Det verkar också rimligt att anta, att omfattandet av en humant förankrad etik kommer att underlätta för den kristne att gå in i ett sådant samtal och samarbete.

Man kan här också visa på en synpunkt, som kan tjäna som en utvidgning av detta tredje argument eller — om man så vill — som ett ytterligare, fjärde argument för att man bör inrikta sig på att ge etiken en human förankring: Vår tids brännande sociala problem kräver ett gemensamt arbete över de traditionella åsiktsgränserna för att utarbeta normativa

etiska modeller, som är tillämpbara i konkreta sociala situationer.[3]

Sammanfattningsvis vill vi — med hänvisning till de argument som framställts ovan — ansluta oss till uppfattningen att man bör inrikta sig på att ge etiken en allmän-human förankring. Men detta kan genomföras på olika sätt, och de tre teologer och etiker vi undersökt är varandra i många avseenden olika i genomförandet av denna för dem gemensamma uppgift. Resultaten av vår jämförelse mellan dessa skall i det följande preciseras i relation till några grundläggande frågeställningar.

2 Etik och verklighetstolkning

Løgstrup, Niebuhr och Ward vill alla markera etikens förankring i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild

En särskild poäng i denna framställning har varit att visa på hur Løgstrup, Niebuhr och Ward konsekvent vill markera etikens förankring i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild.

I kapitel I har påvisats hur de placerar in etiken i kontexten av en totalbild av verkligheten och en människobild och hur deras etik kan sägas vara grundad i den totalbild av verkligheten och människolivet som framställs i deras skrifter därigenom att redan denna totalbild av verkligheten och människolivet kan sägas rymma vissa normativa och värderande moment.

Totalbild av verkligheten, människobild och kristen tro

En fråga som inte särskilt har uppmärksammats i kapitel I men som ter sig intressant och betydelsefull och som därför också lämpligen kan aktualiseras i detta sammanhang är följande: I vilken utsträckning motiverar de

[3] Detta argument har inte explicit formulerats av de tre teologerna Løgstrup, Niebuhr och Ward. Løgstrup och Ward har inte heller i praktiken i någon högre grad intresserat sig för frågan, vilket däremot Niebuhr gjort.

Argumentet har inom svenskt område på senare år drivits framför allt av teologer och etiker i Uppsala. Här har man också markerat att det vid sådant gemensamt etiskt arbete kan vara lämpligt att i viss mån bortse från skillnaderna i bakomliggande livsåskådningar (även om i och för sig också sambandet i princip mellan etik och livsåskådning markerats). Som påvisats lägger dock inte Løgstrup, Niebuhr och Ward upp sitt arbete på detta sätt. De vill konsekvent markera etikens förankring i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild och just argumentera för detta samband.

tre teologerna sitt sätt att utforma totalbilden av verkligheten och människobilden genom att hänvisa till bibelordet och den kristna troslära och i vad mån menar de att det är nödvändigt, att individen accepterar bibelns auktoritet och bekänner sig till en kristen tro för att han skall kunna acceptera denna totalbild av verkligheten och denna människobild?

Man kan också med en ytterligare precisering formulera frågan så: måste man för att kunna acceptera den totalbild av verkligheten och den människobild som framställs a) ansluta sig till en viss metafysik, b) vara teist, c) erkänna bibelns och den kristna troslärans auktoritet.

Det bör här noteras, att i den mån frågan måste besvaras jakande, kommer intresset att förankra etiken i en viss totalbild av verkligheten och en viss människobild snarare att hindra än främja etikens humana förankring.

Vad gäller Løgstrup förhåller det sig visserligen så, att han är mån om att visa på hur den totalbild av verkligheten och den människobild han skisserar upp överensstämmer med de utsagor om tillvaron och människolivet, som återfinns i bibeln, hur den skapelsetankens livsförståelse, som han vill plädera för, förutsätts i Gamla och Nya Testamentets skrifter. Dock kommer de bibliska utsagorna och de kristna dogmerna aldrig att tjäna som en motivering för att han utformar sin totalbild av verkligheten och människolivet på ett bestämt sätt. Då han argumenterar för sin verklighets- och människouppfattning och för en skapelsetankens livsförståelse håller han diskussionen på ett allmänfilosofiskt plan. Man kan uppfatta honom så att han menar, att människan kan få ett rätt förtroende för bibeln och den kristna förkunnelsen just emedan hon här återfinner den syn på tillvaron och människolivet, vilken hennes egna erfarenheter och reflexioner säger henne vara den riktiga. Även i detta sammanhang skulle man kunna citera hans ord: "Tro uden forståelse er ikke tro men tvang".[4]

Det har i kap. I framhållits att en person mycket väl skulle kunna acceptera den skapelsetankens livsförståelse, som Løgstrup förespråkar, och ändå förbli ateist. Den totalbild av verkligheten och människolivet, som utgör kontexten till hans etik, tycks kunna behålla sin grundläggande struktur och sitt innehåll även frikopplad från läran att det existerar ett högsta väsen, en gud. Det har också påvisats, att man t.o.m. skulle kunna hävda, att bilden av verkligheten och människolivet skulle bli klarare och enklare och på så sätt mer tillfredsställande om man uteslöt denna lära och så undvek att röra sig med en dubbel metafysisk teori.

Så kan man sammanfattningsvis konstatera, att man varken behöver

[4] Løgstrup, EF sid. 10.

vara kristen eller teist för att omfatta den totalbild av verkligheten och den människobild, som enligt Løgstrup utgör etikens kontext, och att teologen Løgstrup tycks ha ställt sig i den egendomliga situationen att plädera för en totalbild av verkligheten och människolivet om vilken det kan sägas, att den ur viss synpunkt sett bäst skulle kunna handhas och vidareutvecklas av en ateist.

Vad gäller Niebuhr och Ward kommer de båda att tillmäta bibelns undervisning och den kristna trosläran avgörande betydelse när det gäller arbetet på att utforma en totalbild av verkligheten och en människobild. Dock kommer hänvisningen till bibelns och Jesu undervisning in på olika sätt då de bygger upp och argumenterar för sin totalbild av verkligheten och människolivet.

Niebuhr vill visa på hur den som har tagit del av bibelordet och Jesu undervisning om Gud som den självutgivande kärleken s.a.s. sitter inne med den avgörande pusselbiten, som tillåter honom att foga samman sina olika erfarenheter och de olika typer av information om tillvaron och människolivet som han har tagit emot till ett enhetligt mönster. Han vill påvisa hur man i ljuset av uppenbarelsen i Kristus kan urskilja vad som är sant och äkta hos de olika livsåskådningarna, filosofiska skolorna och idéströmningarna och förmår tillgodogöra sig det bästa hos de till synes mest skilda åsiktsriktningar och tankesystem.

Ward å sin sida framställer saken så, att bibelns och Jesu undervisning korrigerar och fullkomnar den totalbild av verkligheten och människolivet, vilken människor vilka velat betrakta tillvaron som en meningsfull helhet tiderna igenom successivt och mödosamt har arbetat fram. Då han argumenterar för sin totalbild av verkligheten och människolivet för han ett långt stycke diskussionen på ett allmänfilosofiskt plan, och då han slutligen hänvisar till Jesu undervisning om Gud som kärleken och om den självutgivande kärleken som det högsta och egentliga idealet för människan motiverar han denna åtgärd med att Jesu undervisning framstår som höjdpunkten i en tradition av äkta och djupgående sanningssökande och reflekterande över tillvaron och människolivet.

Så förefaller det klart, att man måste dela Niebuhrs respekt för bibeln och hans kristna tro för att kunna acceptera hans sätt att uforma den totalbild av verkligheten och den människobild, som utgör kontexten till hans etik. Man måste vara bekännande kristen, bejaka läran om Guds uppenbarelse i Kristus för att här kunna tillgodogöra sig hans resonemang. Men skälen till att bejaka denna uppenbarelse är delvis rationella: först i dess ljus förmår man skönja det mönster som ger sammanhang och mening i tillvaron.

Vad Ward beträffar skulle man kunna acceptera åtminstone de grund-

läggande dragen i hans totalbild av verkligheten och hans människobild, även om man inte bekänner sig till en kristen tro. Dock bör man i så fall rimligen vara teist.

Frågan är nu om för Niebuhr och Ward etiken också i den meningen är grundad i en teistisk verklighetstolkning, att ett teistiskt antagande utgör epistemologisk förutsättning för att uppfatta vad som är moraliskt rätt och gott. Hur går detta i så fall att förena med etikens humana förankring? Vi skall se litet närmare på detta problem.

Den moraliska kunskapen och kunskapen om verklighetens och människolivets allmänna struktur

Løgstrup, Niebuhr och Ward vill alla ge etiken en human förankring. Då de arbetar fram sin etik blir den epistemologiska startpunkten för dem alla vardagslivets moraliska erfarenheter. Metaetiskt har vi i kap. V tolkat dem alla tre som företrädare för olika varianter av en kognitiv icke-översättbarhetsteori, som också kan betecknas som objektivistisk. Enligt denna tolkning har moralisk kunskap inte teismen som epistemologisk förutsättning.

När det gäller frågan hur man epistemologiskt, kunskapsmässigt skall komma fram till en fullständig verklighetstolkning så verkar det som om alla även här vill ta sin utgångspunkt i vardagslivets erfarenheter, där de moraliska erfarenheterna tillmäts en speciell betydelse.

Løgstrup tycks mena, att det är tillräckligt att man tar hänsyn till vad den allmänna mänskliga erfarenheten och förnuftet lär för att man skall nå fram till en fullständig verklighetstolkning, medan Niebuhr och Ward båda är av den uppfattningen, att de insikter människan kan nå fram till genom egna erfarenheter och resonemang behöver kompletteras av bibelns och Jesu undervisning innan det kan bli fråga om en fullständig verklighetstolkning.

Medan Løgstrup framställer en totalbild av verkligheten och en människobild, vilken även skulle kunna utvecklas av en ateist, blir Niebuhrs och Wards verklighetstolkning teistisk. Man bör dock särskilt notera, att hos Niebuhr och Ward kommer transcendensupplevelsen respektive upplevelsen av en tillvarons djupdimension att fungera som ett epistemologiskt förstadium till teismen.

Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera följande: Om de tre teologerna vill ge sin etik en allmän-human förankring, låta vardagslivets moraliska erfarenheter bli den epistemologiska startpunkten då de framställer sin etik, så vill de också låta vardagslivets erfarenheter bli den epistemologiska startpunkten då de arbetar fram sin totalbild av verklig-

heten och sin människobild. Om Løgstrup kommer att förespråka en strängt human etik så kommer han också att förespråka en verklighetstolkning, som kan betecknas som strängt human. Och om Niebuhr och Ward kommmer att företräda en typ av humant förankrad etik som även kan betecknas som en teologisk påbyggnadsetik så kan de också sägas företräda ett slags humant förankrad, "naturlig" teologi, som i sin tur leder över i och kompletteras med en uppenbarad teologi. Teologiens humana förankring blir dock mindre markerad hos Niebuhr, som mer antydningsvis talar om människans strävan och utveckling men i praktiken mer förfar så att han lägger den färdiga kristendomstolkningen som norm för en kritisk bedömning av andra tankesystem efter hur de stämmer med kristendomstolkningen.

När det slutligen gäller förhållandet mellan etik och verklighetstolkning utgör visserligen verklighetstolkningen logiskt grunden för moralen, men epistemologiskt går vägen snarare från moralen till verklighetstolkningen. Den teistiska verklighetstolkningen hos Niebuhr och Ward utgör inte epistemologisk förutsättning för moralisk kunskap och utgör alltså inget hinder för moralens humana förankring. I sitt arbete "The Divine Image" säger Ward explicit, att "morality is epistemologically independent of God, but ontologically dependent".[5]

3 Etik och kristen tro

Slutligen verkar det vara befogat och intressant att närmare undersöka hur de tre företrädarna för en humant förankrad etik, Løgstrup, Niebuhr och Ward, vill besvara frågan vilken betydelse man kan tillmäta bibelordet och den kristna trosläran vid bearbetandet av etiska problem och i arbetet på att utforma en etik.

Denna övergripande frågeställning kommer här i klarhetens och överskådlighetens intresse att behandlas i form av tre delfrågor:

1. Frågan om den moraliska kunskapen.
2. Frågan om moralens förverkligande.
3. Frågan om det ideal av en självutgivande kärlek, som framställs i Nya Testamentet som det centrala i etiken.

Frågan om vilken betydelse de tre teologerna och etikerna tillmäter bibelordet och den kristna trosläran för utarbetandet av den totalbild av

[5] Ward, DI sid. 112.

verkligheten och den människobild i vilken deras etik är grundad har redan behandlats ovan i avsnittet "Etik och verklighetstolkning".

En speciell poäng med framställningen blir här också att lyfta fram några intressanta problemställningar, vilka jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs och Wards etik har aktualiserat.

Individens moraliska kunskap och bibelns moraliska undervisning

Løgstrup har i denna framställning karaktäriserats som företrädare för en strängt human etik. Han menar, att människan kan nå tillfredsställande moralisk kunskap även utan att omfatta bibelns religiösa och moraliska undervisning.

Niebuhr och Ward har båda betecknats som företrädare för en teologisk påbyggnadsetik. De vill båda hävda, att individens moraliska kunskap behöver kompletteras och fördjupas därigenom att han tar del av bibelordet.

Det är emellertid viktigt att ge akt på att de, då de skall förklara varför bibelns undervisning är oumbärlig, resonerar på olika sätt.

Niebuhr menar, att människan aldrig av sig själv skulle kunna uppställa idealet av den självutgivande kärleken som normerande för sitt liv — även om hon kan nå en sådan grad av moralisk insikt att hon omedelbart och självständigt accepterar detta ideal, då det framställs av Jesus, ges henne i och med Guds självuppenbarelse i Kristus.

Ward utlägger saken så, att det skulle vara möjligt för människan att ansluta sig till det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet även utan att ha tagit del av denna skrift, om två villkor vore uppfyllda: 1. Hon måste leva och vara uppfostrad i en moralisk tradition som är lika högtstående, har nått samma grad av utveckling som den judiska traditionen på Jesu tid. 2. Hon måste vara totalt hängiven och helhjärtad i sitt moraliska engagemang.

Villkoren är var för sig så hårda och kombinationen av dem gör att man, om man vill vara realistisk, måste erkänna, att bibelns moraliska undervisning blir oumbärlig.

Man kan här också erinra om att både Niebuhr och Ward vill hävda, att insikten att kärleksidealet är det högsta och egentliga idealet för människan hör samman med insikten att Gud är kärleken. De kopplar samman frågan om den moraliska kunskapen med frågan om gudskunskapen.

Så blir det också av intresse att notera hur de utlägger den kristna dogmen om Guds uppenbarelse i Kristus på olika sätt.

Niebuhr slår fast, att människan väl kan komma till insikt om att det

finns en Gud och fråga sig hurudan denne Gud är. Däremot saknar hon möjligheter att söka sig fram till svaret på denna fråga. Varje ansträngning måste här bli fruktlös. Så menar Niebuhr att läran om Guds uppenbarelse i Kristus är en lära om en aktivitet hos Gud själv, om ett speciellt och extraordinärt gudomligt ingripande i mänsklighetens historia.

Ward å sin sida vill hävda, att varje människa i varje livssituation har möjligheter att vinna insikt i en "tillvarons djupdimension", i Guds väsen (ehuru de flesta människor sällan kan eller vill ta vara på dessa möjligheter). Religionens utvecklingshistoria är enligt honom historien om hur enskilda människors upplevelser och erfarenheter av den gudomliga verkligheten sammanställs och bearbetas. Så menar han, att läran om Guds uppenbarelse i Kristus är läran om hur Jesus emedan han levde i en mycket högt utvecklad religiös tradition och emedan han var totalt hängiven och helhjärtad i sitt religiösa engagemang kunde nå fram till insikten att Gud är kärleken och förmedla denna insikt till sina medmänniskor.

Här har alltså jämförelsen mellan Niebuhrs och Wards tänkande visat på följande fråga: Om man menar att bibelns moraliska undervisning är oumbärlig emedan den kompletterar och fördjupar individens moraliska kunskap, har detta då sin grund i a) att man menar, att människan av egen förmåga och strävan kan vinna moralisk kunskap endast till en viss, bestämd gräns och att bibelns undervisning går utöver denna gränslinje, b) att man menar, att det krävs så extraordinära förhållanden för att människan skall få en möjlighet att nå fram till den grad av moralisk insikt, som bibelns undervisning vittnar om, att man måste avstå från att räkna med den möjligheten. Vidare har de två etikerna visat på hur svaret på frågan hur människan kan vinna moralisk kunskap kan göras beroende av svaret på frågan hur människan kan vinna kunskap om Gud och av sättet att uppfatta den kristna läran om Guds uppenbarelse i Kristus.

Det kan i detta sammanhang även vara intressant att beakta, att resonemangen om att inte endast individen utan även olika grupper, samhällen och kulturer både kan avancera och gå tillbaka i sin moraliska utveckling spelar en stor roll hos såväl Niebuhr som Ward. De beskriver också saken så, att denna moraliska utveckling har accepterandet av Jesu moraliska undervisning och det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet som sitt mål. Niebuhr vill emellertid hävda, att den moraliska utvecklingen når sin kulmen då individen eller gruppen och samfundet frågar efter ett ideal som är högre och mer fullkomligt än varje ideal som skulle kunna framställas av någon människa och så öppnar sig för Jesu moraliska undervisning.Ward å sin sida utlägger saken så, att det judiska folkets och hela mänsklighetens moraliska utvecklingshistoria kulminerar i Jesu moraliska undervisning. Just emedan Jesus kunde falla tillbaka på mänsk-

lighetens och sitt eget folks samlade moraliska insikt, just emedan han var en sann människa och en sann israelit kunde han nå fram till en sådan grad av moralisk insikt och mognad, att han uppställde idealet av den självutgivande kärleken.

Om man så i likhet med Niebuhr och Ward vill plädera för det ideal och den etik som framställs i Nya Testamentet genom att hänvisa till att den sunda moraliska utvecklingen hos individen och hos olika folk och kulturer kan sägas visa fram mot detta ideal och denna etik, anmäler sig frågan: kan man sträcka sig så långt att man vill hävda, att denna utveckling, om den fick förlöpa friktionsfritt och under ideala förhållanden, nödvändigtvis skulle leda fram till en sådan moralsyn som Jesu och Nya Testamentets moraliska undervisning ger uttryck för?

Moralens förverkligande

Som påvisats vill Løgstrup, Niebuhr och Ward alla hävda, att den kristna tron blir av största betydelse för moralens förverkligande. Dels menar de, att den kristna läran om Guds dom och förlåtelse och om det godas totala seger i det kommande Gudsriket kan verka befordrande och förlösande på människans moraliska engagemang. Dels återfinner man hos dem åsikten, att gudstjänstfirandet och livet i en äkta församlingsgemenskap blir av betydelse för individens utveckling till en moralisk personlighet. Den senare synpunkten framhävs särskilt starkt hos Ward. Han utlägger bl.a. saken så, att individen som deltar i gudstjänst- och nattvardsfirandet påverkas på ett omedvetet plan och att denna påverkan är väl så viktig för hans moraliska liv som hans medvetna beslut att eftersträva ett visst ideal och att söka leva på ett riktigt och oklanderligt sätt. Karaktäristiskt är också, att Ward beskriver den kristna etiken som "karismatisk". Han menar, att den kristne kommer att uppleva sin förmåga att leva och handla moraliskt inte i första hand som något han själv har förvärvat och utvecklat, utan som en gåva som han tagit emot i mötet med den levande och uppståndne Kristus, i gudstjänsten, bönen och sakramenten.

Två viktiga och intressanta frågor för den som vill betona den kristna trons betydelse för moralens förverkligande kan här ställas:

1. Vilken betydelse kan en människas beslut att söka sig till ett kristet församlings- och gudstjänstliv och därmed utsätta sig för en viss påverkan sägas ha för hennes moraliska liv jämfört med hennes direkta beslut att söka handla så riktigt och rätt som möjligt i varje situation?

2. Kan det bli av särskild betydelse för en människas moraliska liv och utveckling, om hon upplever sin förmåga att leva och handla moraliskt snarare som en gåva från Gud än som resultatet av egna ansträngningar?

Finns det grund för att anta, att ett sådant synsätt eliminerar riskerna för självgodhet och intolerans, befordrar dygder som generositet och vidsynthet och gör att personen i fråga blir mer avspänd, känner större trygghet och harmoni i sitt moraliska liv?

Nya Testamentets kärleksideal

När det kommer till frågan om etikens innehåll, vill de tre företrädarna för en humant förankrad etik, Løgstrup, Niebuhr och Ward, alla sätta det ideal av en självutgivande kärlek, som framställs i Nya Testamentet, i centrum.

Frågan blir då här den, om de skulle kunna finna det tänkbart, att kristna och icke-kristna enades på denna punkt, att man i moraldebatten skulle kunna nå därhän, att både de som accepterar och de som förkastar bibelns religiösa undervisning enades om att betrakta Nya Testamentets kärleksideal som det högsta och egentliga idealet för människan.

Vad gäller Løgstrup, som företräder en strängt human etik, är svaret självklart ja. Han menar, att individen, oberoende av om han har tagit del av bibelordet eller ej, kan nå den grad av moralisk insikt, att han uppställer idealet av den självutgivande kärleken som normerande för sitt liv. Han menar också, att även den som inte är förtrogen med bibeln och erkänner dess auktoritet kan omfatta en totalbild av verkligheten och en människobild i vars kontext en etik, som har kärleksidealet som sitt centrum, framstår som adekvat och acceptabel.

Hur ställer sig då Niebuhr och Ward till tanken, att kristna och icke-kristna skulle kunna enas om, att det ideal av en självutgivande kärlek som framställs i Nya Testamentet bör betraktas som det centrala i etiken?

Man skulle kunna tänka sig, att en person säger sig vara beredd att acceptera Nya Testamentets moraliska undervisning utan att acceptera dess religiösa lära. Bevisligen förhåller det sig också ofta så, att människor säger sig ha respekt för Jesus från Nasaret som förkunnare av en hög moral och som moraliskt föredöme samtidigt som de ställer sig främmande för den kristna trosläran.

Ward noterar detta men gör den anmärkningen, att en person som säger sig vilja bejaka Nya Testamentets kärleksideal samtidigt som han förkastar dess religiösa undervisning försätter sig i en ohållbar situation. Om vederbörande nämligen stiftar närmare bekantskap med berättelserna om Jesu liv och undervisning kommer han att upptäcka, att detta liv och denna undervisning inte kan betraktas som annat än frukten av ett sjukt och snedvridet själsliv, om man inte utgår från att Jesus verkligen var Guds son och frälsaren.

Enligt Ward kan man inte skilja mellan Jesus som moralisk och som religiös förkunnare och auktoritet. Man kan inte acceptera den bild av ett fullkomligt, kärleksfullt liv, som målas upp i berättelserna om Jesus från Nasaret utan att acceptera den bild av tillvaron som helhet och den gudsbild, som här också framställs. Däremot menar Ward, att människor som inte erkänner bibelns auktoritet mycket väl kan resonera om det äkta och sanna människolivet som ett liv präglat av kärlek. — Saken är bara den, att det kärleksideal de då hyllar i viss mån skiljer sig från det ideal av en självutgivande kärlek, som framställs i Nya Testamentet. Så tycks han — som ovan påvisats — också mena, att icke-kristna kan omfatta en totalbild av verkligheten, som i sina grunddrag överensstämmer med den kristnes. Man skulle också kunna uttrycka saken så, att Ward vill hävda, att liksom den totalbild av verkligheten människan på egen hand kan arbeta fram korrigeras och fullkomnas, då den sätts i förbindelse med bibelns undervisning, så korrigeras och fullkomnas också kärleksidealet av berättelserna om Jesu liv och undervisning.

Niebuhr berör själv aldrig problemet hur man bör bedöma den situation, där en person säger sig vilja acceptera bibelns och Jesu moraliska undervisning samtidigt som han omöjligt kan tänka sig att acceptera den kristna trosläran.

Han framställer dock saken så, att individen kan acceptera idealet av en självutgivande kärlek emedan han har fått klart för sig att den självutgivande kärleken är Guds eget sätt att vara, att en sådan livsform innebär hans eget högsta självförverkligande som andlig, gudslik varelse.

Människan kan godta Nya Testamentets kärleksideal, vilket innebär "a violation of natural standards of morals",[6] emedan hon bejakar sig själv som en varelse, som har som sin bestämmelse att underordna sig ett förnuft och en vilja som är högre än hennes egen kapacitet, att underordna sig Gud, och emedan hon håller fast vid att Jesu liv och undervisning innebär en Guds självuppenbarelse.

Så kommer enligt hans sätt att se omfattandet av Nya Testamentets kärleksideal att förutsätta omfattandet av en kristen tro.

Man skulle då kunna anta, att Niebuhr skulle vilja förklara det fenomenet att en person samtidigt bejakar detta ideal och förkastar bibelns religiösa undervisning på något av följande sätt:

1. Personen i fråga avslöjar här, att han inte har en klar och genomtänkt livssyn. Han har lånat med sig idealet av en självutgivande kärlek från bibeln och den kristna förkunnelsen och inte brytt sig om att ställa sig frågan hur detta rimmar med den syn på tillvaron och människolivet han i övrigt håller sig med.

[6] Niebuhr, ND, II sid. 72.

2. Vederbörande har otillräcklig kunskap om det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet. Han har inte insett hur radikalt det kristna kärleksbudet är. Han förväxlar idealet av "sacrificial love" med idealet av "mutual love".

Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera följande: Løgstrup menar, att kristna och icke-kristna mycket väl kan enas om att det ideal av en självutgivande kärlek, som framställs i Nya Testamentet, skall betraktas som det centrala i etiken. Niebuhr vill hävda, att en icke-kristen, om vederbörande vill uppträda som en person med en genomreflekterad och mogen livsåskådning, knappast kan hylla Nya Testamentets kärleksideal. Detta måste för honom framstå som verklighetsfrämmande och överspänt.

Niebuhr menar att den kristne och icke-kristne kommer att röra sig med två olika kärleksideal som det centrala i sin etik; idealet av "sacrificial love" respektive idealet av "mutual love". Dessa ideal sägs också stå i ett paradoxalt förhållande till varandra. Idealet av "sacrificial love" innebär samtidigt ett fullkomnande och en vidareutveckling av och en radikal dom över idealet av "mutual love".

Ward slutligen vill i likhet med Niebuhr hävda, att det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet endast kan accepteras av kristna trosbekännare, att det kärleksideal som icke-kristna kan säga sig vilja sätta som etikens centrum inte är identiskt med detta ideal. Dock går han inte så långt som Niebuhr, så att han menar, att man verkligen kan tala om två skilda kärleksideal, vilka kan kontrasteras mot varandra.

Här har så jämförelsen av Løgstrups, Niebuhrs, och Wards resonemang visat på följande frågeställningar:

1. Kommer det ideal av en självutgivande kärlek, vilken t.o.m. kan förmå människan att offra sig för sina fiender, det kärleksideal som framställs i Nya Testamentet och i Jesu moraliska undervisning, att framstå som överspänt och verklighetsfrämmande om man inte omfattar en kristen tro?
2. Finns det grund för att anta, att kristna och icke-kristna lägger olika innebörd i ordet "kärlek", då de resonerar om kärleksidealet som det centrala i etiken? Rör det sig i så fall om så väsentliga olikheter, att man kan hävda att begreppet är dubbeltydigt, eller endast om finare nyanser, vilka avslöjas först när man börjar diskutera vad som kan anses vara ett kärleksfullt uppträdande och beteende i olika situationer?[7]

[7] Jfr. A. Nygrens kontrasterande av den kristna kärleken, agape, med den utomkristna, eros. Nygren, Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape, I—II. Till den kritiska diskussionen av Nygrens teori se bl.a. The Philosophy and Theology of Anders Nygren, edited by Charles W. Kegely.

Summary

ETHICS AND WORLD-VIEW

A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward

The task of the thesis is to make a comparative analysis of the three different proposals of a humanely grounded system of ethics, which have been drawn up by Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward. A special effort has been made to show how the ethics of the different authors is based on an overall picture of reality and a view of man as it is presented in their writings.[1]

Chapter I

This chapter deals with the overall picture of reality and the view of man presented by Løgstrup, Niebuhr and Ward.

Løgstrup advocates a view of life which may be called a concept of life based on the idea of creation, the distinctive feature of which is that human life is interpreted as having a given, good and perfect form and structure even before the individual has decided on his attitude to it. According to Løgstrup, it is necessary to combat "the nihilistic concept of life", which is in direct opposition to "the concept of life based on the idea of creation", and is characterized by the view of human life as a kind of "raw material", to which it is necessary for the individual himself to give form and content.

Furthermore, Løgstrup develops his argument that human life has its own perfect structure in his doctrine of "the sovereign manifestations of life". Examples of such manifestations are trust, generosity, love being inherently good human reactions. Løgstrup considers that these sovereign

[1] *An overall picture of reality* here means a comprehensive view of life, in which empirical facts and human experience are arranged in an overall pattern and thereby are possibly related to an extra-empirical reality. *A view of man* means a concept of man which contains the following three components. (1) A structuring of individual facts and experiences to form a comprehensive pattern. (2) Certain assumptions about man which are not entirely empirically verifiable but nevertheless are not entirely without empirical support. (3) Evaluations: Attempts to establish what is truly and genuinely human, a truly human behaviour and mode of being.

manifestations of life have a higher degree of reality than other phenomena in life. He thinks that the degree of goodness and the degree of reality in a phenomenon go together. The pure, true being and the purely good coincide in his overall picture of reality.

It seems reasonable to interpret Løgstrup as saying that the sovereign manifestations of life will serve as metaphysical elements in his overall picture of reality. As he also puts forward a doctrine about God's own essence and being, he can be said to make use of a double metaphysical theory.

The perfect human life, according to Løgstrup, is a life in which the individual spontaneously lives in accordance with the good pattern inherent in human life and thus spontaneously expresses trust, generosity, etc. In his selfishness and wickedness, man turns the sovereign manifestations of life into their opposites (so that trust, for example, is converted into mistrust) whereby guilt is incurred. However, the sovereign manifestations of life are sufficiently powerful to set man's wickedness at defiance. They "break through" even in the most corrupt contexts and sustain and promote the course of events. Løgstrup teaches that man is evil and corrupt but that the goodness of human life is capable of triumphing over man's wickedness.

In Niebuhr's overall picture of reality and view of man, the fundamental concepts are spirit and nature. On the one hand, man is a part of nature, one creature among others. On the other, man is a spiritual being with the ability both to make independent decisions concerning the conditions of his life and to alter them. Here Niebuhr makes a regular point of saying that the individual "transcends" his natural existence. As a spiritual, creative being, man is also like God, the Creator Himself. However, man does not only possess the ability to transcend his life in accordance with nature. He has also been given the ability constantly to make new decisions about his life as both "spirit" and "nature", i.e. the ability of "self-transcendence". This implies that he will seek a higher and more complete mode of being than that which he himself can create. He will seek God. This human seeking for God and His perfection is matched by an activity on the part of God Himself, when He reveals Himself in history (finally in the life of Christ) and shows that His essence is sacrificial love. As a spiritual, creative being, man has a likeness to God and his destiny is to become increasingly like God.

Niebuhr maintains that it is possible to differentiate between three forms of human life, all of which function in their good and particular ways. (1) The person who lives entirely in accordance with nature's rules may have "a primitive perfection" ascribed to him. (2) The person who

"builds on" nature's rules and gives them an increasingly complete form expresses "mutual love". (3) The person who subordinates himself to the will of God lives a life of "sacrificial love". According to Niebuhr, selfishness is the cause of man's wickedness and corruption. He also emphasizes that wickedness has its source in the human spirit and not in nature.

In Niebuhr's overall picture of reality, God's being is the pure, true being. He maintains that the greater the degree of spirituality a phenomenon has, the greater its degree of reality. Though the pure, true being and the purely good coincide in Niebuhr's overall picture of reality, he does not, however, consider that a phenomenon's degree of reality and degree of goodness always go together. The greater the degree of reality a phenomenon has, the stronger and clearer the expression it may give to both good and evil.

It seems as if Niebuhr's overall picture of reality and view of man will contain—quite contrary to his own intentions—a certain tension between "spirit" and "nature". Life as an expression of nature's own vitality ("the will to survive") is described as the direct opposite to life in accordance with God's will, a life in sacrificial love. Niebuhr does not attempt to settle the problem of how man can simultaneously be faithful to his life in accordance with nature and to his duty to reflect God's own essence and being.

Ward considers that man has to choose whether to regard existence "as a whole which contains many levels of meaning" or "as a wholly contingent collocation of diverse and essentially unrelated elements". He himself adopts the former approach. People who have adopted this view of life have been able to bear witness to experiences of the dimension of depth in reality, a dimension of value and meaning. A concept of God has gradually been formed when these experiences have been revised and collated and a doctrine of God's being has developed. This doctrine varies between different cultures and religious traditions, depending on the stage of development which they have reached. The highest stage is marked by Christ's doctrine of God as sacrificial love.

A particularly important form of an experience of the dimension of depth in reality is the experience of "ought", "thou shalt", addressed to the individual in the given situation. Jesus showed that the meaning of this demand is essentially always the same: man must be a loving individual. In his life and actions, he must express the sacrificial love which is the true essence of God.

Man is free to oppose what the "ought" requires of him and what he perceives as his destiny. When in his selfishness he chooses the path of

opposition, guilt is incurred and his ability to gain direct and clear insights into the dimension of depht in reality deteriorates. A further important viewpoint in Ward's work is that, if it is the duty of the individual to realize the ideal of sacrificial love in his life, he also has the ability and the duty to realize it in a way that is special and unique to him.

The critical point in Ward's account is that he does not discuss the question of how what he calls "revelatory experiences" arise in the individual. Even if it were possible to show that such experiences arise only under certain special conditions and so give them a "natural explanation", Ward's doctrine of the dimension of depht in reality and God's being might nevertheless still be true. We have to distinguish the genetic question from the question of truth. However, it seems as if the decisive reason, which Ward would give in order to get us to accept this doctrine, disappears in this case.

Niebuhr and Ward both advocate an interpretation of reality which must be described as theistic. In contrast, even an atheist would be able to adopt the concept of life based on the idea of creation advocated by Løgstrup. One might even argue that the atheist's overall picture of reality will in this case become simpler and clearer and thereby more satisfactory, because—unlike Løgstrup—he will not be concerned with a double metaphysical theory.

Ward considers that man has been given the ability to acquire direct and personal insight into God's essence and being. Niebuhr asserts that man's questions as to what God is like will only be answered by an extraordinary, divine intervention, by God's self-revelation in history. Løgstrup seems to regard the complex of problems concerning how man may acquire insight into what God is essentially like as false and overrated. He never discusses man in the light of his being God's image, as Niebuhr and Ward both do.

Løgstrup and Niebuhr both expressly declare that the evil of life is but a perversion and distortion of that which was originally good. Goodness is primary and evil secondary. Ward's works also contain arguments which indicate that he would adopt this approach.

In Chapter I, a presentation is also given of how the ethics of the three authors can be said to be based on their overall picture of reality and view of man, in view of the fact that an overall picture and a view of man may in the first instance be said to contain certain evaluatory and normative factors. A presentation is given of their answers to the following questions. (1) What are the conditions in life that may be said to be of decisive importance for the purpose of applying moral criteria to man's life and conduct? (2) What factors can be described as genuinely human and what

aspects of man can be considered to be of particular importance when understanding and judging him as a moral individual?

In answer to the first question, Løgstrup refers to the fact that human life has a given, good and perfect form even before the individual has decided on his attitude to it. Ward refers to the fact that man has a definite relationship to an extra-empirical reality, to God. Niebuhr, finally, seems to want to refer both to the existence of a perfect order of nature, laid down at the creation, and to the fact that man has a definite relationship to the Creator, to God. (It has been noted that Niebuhr's overall picture of reality and view of man seem to be characterized by a certain inherent contradiction, by a tension between "spirit" and "nature". Thus, his ethics can also be characterized by a tension between the ideal of "mutual love" and the ideal of "sacrificial love", i.e. be said to include a paradoxical relationship between two ideals.) As regards the second question, Løgstrup emphasizes particularly that man is a being who has the ability and the need to live in personal relationships. Niebuhr emphasiezes particularly that man is a creative being, while Ward stresses that man has a need to find an ultimate goal and a definite meaning for his life.

Chapter II

In this chapter, the question of whether the ethics of Løgstrup, Niebuhr and Ward may be described as being teleological or deontological, as rule ethics or as act ethics is examined.[2]

Løgstrup maintains that, when an individual does not spontaneously give expression to the inherent goodness of human life or live in sovereign manifestations of life, a definite demand on him and his life arises in the given situation. Here he may perceive "the ethical demand", which condemns man's selfishness, while it may enforce a conduct which is a substitute for spontaneous, loving conduct.

The ethical demand cannot be formulated into any commandment or rule. It must remain "tacit" or unexpressed. The real function of moral rules is only to point to the ethical demand in itself and thus to sharpen the individual's attention to it. The criterion of a right action, according

[2] According to *teleological ethics*, the question of whether an action is right can be decided only by investigating the consequences of the action and the alternatives to it. According to *deontological ethics*, it is not sufficient to investigate the consequences of the action and the alternatives to it, in order to be able to decide whether the action is right. In *rule ethics* criteria are given for the types of action which are right and thereby the individual actions which are right. In *act ethics* criteria are given by which individual actions are adjudged to be right, without stating criteria for the types of action which are right.

to Løgstrup, is that it should be in accordance with what the ethical demand decrees in the actual situation. Thus, Løgstrup may be said to advocate a form of deontological act ethics.

Niebuhr argues that a true and perfect life is a life and conduct of spontaneous, sacrificial love, but on account of man's selfishness, such conduct is rare.

The commandment to love one's neighbour points to the ideal of a life lived in spontaneous, sacrificial love. It has a condemnatory power, while at the same time enforcing a conduct which is a substitute for spontaneous, sacrificial love. However, man cannot seek guidance for his conduct in the actual commandment to love one's neighbour. It is beyond human capacity to act as if one were motivated by love for one's fellow-man. Instead, man has to seek guidance in moral rules and principles, which may be described as approximations to the commandment to love one's neighbour and which serve as substitutes for it. The actual choice depends on the existing circumstances on the given occasion and on how great is the individual's ability to act morally.

When Niebuhr says that moral conduct mainly is the result of man's respect for the rules of morality, he may be described as advocating a form of rule ethics. However, in this case it is a question of a quite particular form of rule ethics, in which only one rule—the commandment to love one's neighbour—is reckoned to be always and everywhere valid and in which other rules retain their validity only as long as they can serve as the best possible approximations to the commandment.

Niebuhr emphasizes that the commandment to love one's neighbour cannot be justified by demonstrating that obedience to it leads to good and desirable results. As regards other moral rules and principles—approximations to the commandment—Niebuhr seems to want to give them a double aspect. When it is emphasized that they reflect the commandment itself and may serve as substitutes for it, they are regarded as deontological principles. When it is emphasized that they must be effective and operate in an imperfect world, among people who are dominated by selfish motives and always ask what is prudent from the viewpoint of their own interest, they are interpreted as teleological principles.

It is in the sphere of social ethics that teleological arguments come to the fore in Niebuhr's works. He also thinks that social ethics must be placed on a lower level than individual ethics. Niebuhr's ethics may accordingly be said to be basically deontological, although he allows for teleological arguments in the sphere of social ethics.

Ward asserts that in every situation in life man may come into contact

with the dimension of depth in reality and so may perceive that a definite demand is being made on him and on his life. This demand ("the moral fact") really always says the same thing—that man is to be a loving individual. In the actual situation, however, it will be perceived as a decree that a certain value and a certain virtue (for example, justice) must be realized. Which value and which virtue is of paramount importance will be determined by the circumstances existing at the particular time and by the role which the individual plays in the given situation and in the human fellowship and social life in general. It is then a question for the individual to try to decide, to the best of his ability, exactly which action and conduct can best "convey" the value and the virtue concerned. When Ward says that the criterion of a right action is that it should agree with "the moral fact", as this claim exists in the actual situation, he may be said to be advocating a deontological ethics.

Ward also stresses, however, that clear and distinct experiences of the moral fact are in practice rare. Usually, man has to try to ascertain what is commanded of him by seeking guidance in the rules and principles which have been established on the basis of direct experiences of the moral fact and reflection on them, the rules and principles which bear witness to and reflect the moral fact itself.

He wishes to show how different moral rules can be traced back to a few fundamental principles and that they in their turn can be deduced from the principle that we should obey the will of God, i.e. that every man shall develop into God's image by cultivating a loving attitude to his fellow-men.

Ward builds up a system of duties and emphasizes that man is bound by rules, as long as they do not conflict with other rules or with the governing principle. At the same time, he stresses that it is not possible to fix the rules, once and for all, in order of precedence and that there are occasions in a person's life when no rules suffice to give guidance. He also sharply attacks those who in their work on questions of morality are primarily interested in moral rules and principles. Thus, Ward's ethics may be described as a modified rule ethics.

Løgstrup accordingly advocates a form of deontological act ethics, while both Niebuhr and Ward have elaborated a deontological rule ethics with considerable scope for the evaluation of situations.

The commandment to love one's neighbour occupies a central place in Niebuhr's ethics, while in Løgstrup's and Ward's ethics it has only the function of pointing to the ethical demand and the moral fact respectively. Both Løgstrup and Ward deny that moral rules can bring about genuine moral insight or give rise to a genuine feeling of duty, while

Niebuhr maintains that this is the case. Løgstrup as well as Niebuhr issue explicit warnings as to the destructive influence which moral rules may have, if they are not subjected to the correctives of the ethical demand or the commandment to love one's neighbour respectively.

It is also interesting to note how both Løgstrup and Niebuhr seem to want to associate an experience of duty with a feeling of guilt—which Ward does not do—and how they seem to wish to stress that only he who is personally and emotionally involved in what happens can develop into a morally perceptive person.

Chapter III

In this chapter, the ethics of the three authors is analysed, starting with the question as to whether they advocate a purely theological or a humanely grounded system of ethics and whether, in the latter case, they advocate a purely humane or a mixed theological system of ethics.[3]

Løgstrup may be said to advocate a purely humane system of ethics. He declares that the purpose of the moral teaching of Christ is really to point to the ethical demand as it exists and may be perceived by the individual in the given situation. He sharply attacks those who would draw up "a special Christian system of ethics" and who think that Jesus intended to give His disciples definite moral instructions and that we acquire moral insight just by acquainting ourselves with these instructions.

Løgstrup wishes to stress, however, that Christ's teaching may be of great importance, as regards the individual's moral insight, in that it may help him to decide on a view of life and an attitude to life which will enable him to clearly understand the ethical demand in different situations.

Niebuhr's ethics may be described as a humanely grounded system of ethics and, more precisely, as a mixed theological system of ethics. He maintains that, on the basis of his own experience and his own reflection, the individual can achieve a degree of moral insight such as to enable him

[3] In *a purely theological system of ethics* it is claimed that man cannot know what is right and good without embracing the religious and moral teaching given in the Bible, above all, by Jesus. In *a humanely grounded system of ethics* it is taken for granted that man can, at least in part, know what is right and good, irrespective of whether he embraces the religious and moral teaching of the Bible or not.

Within the framework of humanely grounded systems of ethics, a distinction is drawn between *purely humane ethics* and *mixed theological ethics*. According to *purely humane ethics* man in his present situation can gain satisfactory knowledge of what is right and good, without embracing the religious and moral teaching of the Bible. According to *mixed theological ethics* man in his present situation cannot gain satisfactory knowledge of what is right and good without having acquainted himself with the religious and moral teaching in the Bible. His knowledge needs to be supplemented and deepened by this teaching.

independently to accept the ideal of sacrificial love, as it is presented to him in the New Testament. However, man could never by himself set up this ideal.

Ward may also be said to advocate a mixed theological system of ethics. He thinks that Jesus of Nazareth was able to perceive that the ideal of sacrificial love is the highest and the true ideal for man and to demonstrate this ideal since He simultaneously lived in a very highly developed moral and religious tradition and was Himself completely committed to His moral and religious mission. In principle, it would be possible for man to achieve the same degree of moral insight as that which is expressed in Christs' teaching. However, the conditions under which he would have to achieve this are very hard and the perplexity of their combination means that in practice this possibility can be ruled out. The individual's moral insight always needs, in practice, to be supplemented and deepened by his acceptance of Christs' teaching.

Niebuhr and Ward both maintain that it is impossible to distinguish between Jesus as a moral authority and Jesus as a religious authority. Løgstrup, on the other hand, seems to think that it is possible to accept Jesus as a preacher of high morals, while rejecting Him both as a moral exemple and as a religious authority.

All these ethicists emphasize that the Christian doctrine of God's judgement and forgiveness and of the complete victory of the good in the coming Kingdom of God may have an effect of promoting man's moral commitment. They also think that regular attendance at divine service and a life in Christian fellowship are of great importance in enhancing the individual's development into a genuine moral personality.

Chapter IV

In this chapter, the three authors' social ethics and their views of the relationship between individual ethics and social ethics are examined.[4] Do they advocate a monistic or a dualistic thesis, as regards their views of this relationship?[5]

[4] The aim of *social ethics* is to state the criteria of right actions, when the individual acts in his capacity as a member of a certain group or in his role in a social institution. In this connection, it is assumed that these criteria apply or ought to apply generally within the group or the society concerned. The aim of *individual ethics* is to state the criteria for right actions, when the individual acts as a private person, i.e. as an individual in relation to other individuals.

[5] *A monistic thesis* asserts that the criteria for right actions are the same in both individual ethics and social ethics. *A dualistic thesis* asserts that individual ethics and social ethics give different criteria for right actions and that these criteria may conflict with each other.

Niebuhr places social ethics on a lower plane than individual ethics. The life of the group is on a lower level than that of the individual, as the group is a purely historical phenomenon, while the individual is capable of transcending his historical existence in order to seek a more complete mode of being and living. The life of the group may be more strongly marked by, and give more uninhibited expression to, selfishness and evil than that of the individual.

The ideal of transcendent love can therefore never be of any direct and immediate significance, as regards the life of the group. The commandment to love on's neighbour cannot directly form the basis for an applicable social ethics.

According to Niebuhr, in trying to work out a system of social ethics, we should devote our attention both to the question of the social structures and to the question of the moral rules and principles. As regards the social structures, Niebuhr adopts the ideal of a democratic society, as this is the social structure which best reflects the idea of brotherhood. As regards the moral rules, he would make the principle of "equal justice" the fundamental principle, as this is the best possible approximation to the commandment to love one's neighbour and may serve as a substitute for it in the sphere of social ethics.

Løgstrup argues that the ethical demand which the individual perceives in the given situation will give rise in him to a vision or an imaginary picture of how his neighbour is to be treated. When the individual acts as a private person, this imaginary picture will inspire him to make a direct effort to be of service to his neighbour. Moreover, it may give rise to an ideal which is of importance in the sphere of social life.

Løgstrup maintains that private action must be tested directly against the ethical demand itself, while an individual's actions in his capacity as a member of a certain group must be tested against certain ideals which were originally brought forth under the influence of the ethical demand, ideals which must in their turn be tested against the ethical demand itself.

When the imaginary picture to which the ethical demand gives rise is transferred from the sphere of private life to that of social and political life, two important changes take place, according to Løgstrup. In the first place, it is no longer our fellow-men who are at the focus of attention but the imaginary picture, as such, and the ideal to which it has given rise. The realization of the ideal has become an end in itself. Then the feelings of benevolence and compassion, for example, which originally accompanied the imaginary picture, will no longer be of interest. It will no longer be a question of expressing care for and love of one's neighbour

but of setting up and maintaining a system leading to a state of people being treated as if they were loved and respected.

In other words, in the sphere of social ethics the element which is fundamental to Løgstrup's ethics and which he calls the sovereign manifestations of life will be lacking. Instead, an element of compulsion will be introduced.

Ward maintains that it is possible to distinguish between three different types of duties. (1) Contractual duties, which the individual is bound to perform because he belongs to a certain group or organization. (2) Social duties, which are incumbent on the individual because he lives in an ordered human community. (3) A pure imperative, which is addressed to the individual because he is a human being.

The contractual duties may be regarded as special applications of the social duties. The social duties may be said to reflect the pure imperative ("the moral fact"), as this appears in the different situations in life.

The individual may accept the contractual duties and the social duties on purely prudential and utilitarian grounds. However, he may also have a deeper motive for accepting them: he may realize that they reflect "the moral imperative" itself and that they promote and protect an environment in which people can develop into genuinely moral personalities.

Løgstrup, Niebuhr and Ward may all be said to advocate a modified monism in their views of the relationship between individual ethics and social ethics. They all also think that social ethics is subordinate to individual ethics. However, if one asks in what sense a system of social ethics may be subordinate to individual ethics, the answers vary as between the three authors. Løgstrup maintains that the criterion of a right action which is relevant in individual ethics is not directly applicable in social ethics. Niebuhr is of the opinion that the group, and the individual acting as a member of this group, are incapable of living a life of sacrificial love. Ward maintains that the social duties are subordinate to "the moral fact". Løgstrup's and Ward's ethics are deontological in character throughout, while Niebuhr would allow for teleological arguments in the sphere of social ethics but not in that of individual ethics.

Chapter V: The Meta-ethical Theory

Løgstrup maintains that there are certain moral qualities tied to human action and behaviour. However, a moral quality is not a special and separate quality of the behaviour concerned. It exists "as a part of the meaning of what a person says and does, what he remains silent about and

omits to do." It is by an interpretation of human behaviour and conduct as a whole that it becomes clear whether the moral quality exists or not.

Ward puts forward a doctrine about the dimension of value and meaning in life and about man being in such a relationship to this that it necessarily raises a definite demand on him and his life. In the given situation, the individual may then perceive how there actually is a definite demand on him. Ward calls this imperative "the moral claim" or "the moral fact".

Løgstrup and Ward both advocate a type of cognitive, non-definist theory, which may also be described as objectivistic. They are both of the opinion that moral statements may be either true or false. Løgstrup, however, thinks that the function of these statements is not to provide a kind of factual description but to convey a personal interpretation of a particular type of human behaviour and conduct. As regards the question of under which conditions the truth of a moral statement may be determined, Ward refers to the fact that in every situation in life man is subject to an actually existing moral demand, "the moral fact". Løgstrup, on the other hand, thinks that certain actions and ways of behaving have in themselves a special moral quality. To Ward "ought" is the fundamental and untranslatable ethical term, while Løgstrup would rather use the term "good". (However, Løgstrup stresses that in the formation of a meta-ethical theory, we should pay particular attention to terms such as "compassionate" and "gentle", which may simultaneously have a descriptive and an evaluative meaning, since these terms occur more generally in everyday language.) Ward's meta-ethical theory may be described as intuitionistic, while it seems less appropriate to use this term in the case of Løgstrup.

Niebuhr has not devoted himself to any special treatment of meta-ethical problems. However, it seems possible that he would adopt a type of cognitive, non-definist theory which could be designated as objectivistic.

Concluding section

In this concluding section, it is noted that Løgstrup, Niebuhr and Ward all advocate forms of a humanely grounded ethics and that they all can be said to have put forward three arguments as to why we should concentrate on giving ethics a generally humane basis.

1. Experience teaches us that there actually is a certain fundamental agreement in the moral views of people of different beliefs and ideologies, both Christian and non-Christian.

2. It is not reasonable to demand that a person shall accept a moral doctrine in a kind of blind faith and obedience. This would be to incapacitate him in an unacceptable fashion.

3. It is desirable, for purely practical reasons, to adopt a humane form of ethics, since it makes possible a fruitful and trustful dialogue and collaboration on moral questions between Christians and non-Christians.

The view that we should concentrate on giving ethics a humane basis is upheld and, in doing so, the third argument is extended by indicating the following viewpoint. The burning social problems of our time require a sustained effort to be made across the boundaries of the traditional views, in order to work out normative ethical models which will be applicable in concrete social situations.

Furthermore, it is noted how Løgstrup, Niebuhr and Ward consistently choose to emphasize that their systems of ethics are based on a definite overall picture of reality and a view of man and arguments are put forward in favour of this connection.

It is shown how the epistemological starting-point of the three authors is placed in everyday experience, both as regards the delineation of their ethics and as regards presenting an overall picture of reality and a view of man. Niebuhr and Ward, who both advocate a mixed theological ethics, think that, in order to make a complete interpretation of reality, one must have accepted the instruction given by Jesus in the Bible. Løgstrup, who advocates a purely humane system of ethics, advocates an interpretation of reality which may be relevant even to non-Christians.

Finally, attention is paid to the question of the significance which the three ethicists and theologians attach to the text of the Bible and Christian doctrine when dealing with ethical problems and in formulating an ethical system. Niebuhr and Ward—unlike Løgstrup—are of the opinion that the moral insight of an individual needs to be supplemented and deepened by the moral and religious instruction given in the Bible. All the authors stress the importance of the Christian faith in the realization of moral principles.

Niebuhr and Ward maintain that the ideal of sacrificial love as it is presented in the New Testament, and which they wish to make the central feature of their ethics, can be embraced only by Christians. The ideal of love which is accepted by non-Christians will, according to them, not be identical with that of the Christian. (Niebuhr goes so far as to talk about two different ideals of love, which can be contrasted with one another.) Løgstrup, on the other hand, maintains that to both Christians and non-Christians, the ideal of sacrificial love of the New Testament can be a central ethical feature.

Translation: Neil Tomkinson, Birgitta Paget.

Källor och litteratur

Armgard, Lars-Olle, Antropologi. Problem i K.E. Løgstrups författarskap, Diss. Lund 1971

Etiska texter, under redaktion av Carl-Henric Grenholm, Jarl Hemberg, Ragnar Holte, Stockholm 1977 (1972). (Andra upplagan 1977 skiljer sig från den första då vissa avsnitt omarbetats och utvidgats).

Grenholm, Carl-Henric, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An analysis of the Social Ethics of John C. Bennet, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull, Diss. Uppsala 1973

Hammar, George, Christian Realism in Contemporary American Theology. A Study of Reinhold Niebuhr, W. M. Horton, and H. P. van Dusen, Preceded by a General and Historical Survey, Diss. Uppsala 1940.

Harland, Gordon, The Thought of Reinhold Niebuhr, New York 1960

Holte — Hof — Hemberg — Jeffner, Etiska problem, Stockholm 1977 (1970). (Tredje upplagan 1977 skiljer sig från den första då vissa avsnitt omarbetats och utvidgats).

The Legacy of Reinhold Niebuhr, edited by Nathan A. Scott, Jr., Chicago 1975

Løgstrup, K. E., Den erkendelseteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien, Diss. København 1942

Løgstrup, K. E., Den etiske fordring, København 1969 (1956). (Åttonde upplagan 1969 skiljer sig från den första på så sätt att avsnittet "Tolkningen av determinationen" i kap. X, "Videnskab og etik" har utvidgats).

Løgstrup, K. E., Etiske begreber og problemer, i Etik och kristen tro, utgiven av Gustaf Wingren, Lund 1971

Løgstrup, K. E., Kunst og etik, København 1962 (1961)

Løgstrup, K. E., Opgør med Kierkegaard, København 1968

Løgstrup, K. E., Tydning og perception, i Vindrosen, Gyldendals litterære magasin, København 1963:7, Årg. 10

Marc-Wogau, Konrad, Filosofisk uppslagsbok, Uppsala 1970 (1963)

Molin, Lars, Hearts and Structures. About Man and Society out of an American Theological Material, Diss. Lund, Stockholm 1976

Moritz, Manfred, Inledning i Värdeteori, Lund 1970 (1967)

Niebuhr, Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, London 1948 (1935)

Niebuhr, Reinhold, Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, New York 1932

Niebuhr, Reinhold, The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence, New York 1944
Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation, vol. 1 Human Nature och vol. 2 Human Destiny, London 1944 (1941 och 1943)
Nygren, Anders, Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape, vol. 1 och 2, Stockholm 1930 och 1936
The Philosophy and Theology of Anders Nygren, edited by Charles W. Kegely, London 1970
Pontara, Giuliano, Etik, politik, revolution, vol. 1 och 2, Stockholm 1971
Søe, N. H., Dansk teologi siden 1900, København 1965
Ward, Keith, Ethics and Christianity, London 1970
Ward, Keith, The Concept of God, Oxford 1974
Ward, Keith, The Divine Image. The Foundation of Christian Morality, London 1976
Wingren, Gustaf, Människan och inkarnationen enligt Irenæus, Lund 1947

En förteckning över K. E. Løgstrups författarskap 1938—1970 finns i L-O. Armgards "Antropologi", sid. 243—247.

En förteckning över Reinhold Niebuhrs viktigaste arbeten finns i "The Legacy of Reinhold Niebuhr", edited by Nathan A. Scott, Jr., sid. 111—112.

Keith Ward har förutom "Ethics and Christianity", "The Concept of God" och "The Divine Image" utgivit "Fifty Key-Words in Philosophy", London 1968, "The Development of Kant's View of Ethics", Oxford 1972 samt "The Christian Way", London 1975.

Förkortningar

CG = Ward, Keith, The Concept of God.
DI = Ward, Keith, The Divine Image.
EBP = Løgstrup, K. E., Etiska begreber og problemer.
EC = Ward, Keith, Ethics and Christianity.
EF = Løgstrup, K. E., Den etiske fordring.
EK = Løgstrup, K. E., Den erkendelseteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien.
ICE = Niebuhr, Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics.
KE = Løgstrup, K. E., Kunst og etik.
MIS = Niebuhr, Reinhold, Moral Man and Immoral Society.

ND, I och II = Niebuhr, Reinhold, The Nature and Destiny of Man, vol. 1 och 2.
TP = Løgstrup, K. E., Tydning og perception.

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Uppsala Studies in Social Ethics

Editor: Ragnar Holte

1 Carl-Henric Grenholm, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull. 1973.

2 Ellen Larson, Etiska argument i den svenska freds- och försvarsdebatten under åren 1957—1970. (Ethical Arguments in the Swedish Debate concerning Peace and Defence during the Years 1957—1970.) 1973.

3 Robert Heeger, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni. 1975.

4 Göran Lantz, Eigentumsrecht — ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken. 1977.

5 Ragnar Holte, Etik och jämställdhet. (Equal Rights for Women and Men — An Ethical Study.) 1978.

6 Kristina Nilsson, Etik och verklighetstolkning. En jämförande analys av Knud E. Løgstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etiska åskådningar. (Ethics and World — View. A Comparative Analysis of the Ethics of Knud E. Løgstrup, Reinhold Niebuhr and Keith Ward.) 1980.

Distributor:
Almqvist & Wiksell International
Stockholm/Sweden

ISBN 91-554-0986-5
ISSN 0346-6507